# ZNAK

MIESIĘCZNIK

O. INOCENTY BOCHEŃSKI O.P.: ABC TOMIZMU
ZWIĘZŁY ZARYS CAŁOKSZTAŁTU FILOZOFII ŚW.
TOMASZA • GERTRUDA VON LEFORT: GODY MAG-
DEBURSKIE

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

K R A K Ó W

Rok V • LUTY—KWIECIEŃ • 1950

23

REDAGUJE ZESPÓŁ

ADRES REDAKCJI i ADMINISTRACJI:

**Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46**

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:

**codziennie od 11—12 z wyjątkiem sobót**

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—13**

CENA ZESZYTU 150 ZŁ

**Prenumerata kwartalna (za 3 numery płatne z góry) 420 zł**

KONTO W PKO NR IV-1171/114

M—1—10481

PAŃSTW. KRAKOWSKIE ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK V LUTY—KWIECIEŃ 1950 NR 2 (23)

O. INOCENTY BOCHEŃSKI O. P.

# ABC TOMIZMU

## WSTĘP

1. Nazwa „tomizm“ pochodzi od imienia św. Tomasza z Akwinu (1224—1274), który sformułował jego podstawy i w genialny sposób opracował większość jego nauk; niemniej, tomizm nie jest tym samym co nauka historycznego św. Tomasza. Źródła jego stanowią prace Arystotelesa i św. Augustyna; wieki myśli chrześcijańskiej przygotowały jego powstanie; a i po św. Tomaszu filozofia tomistyczna nie przestała być rozwijana, pogłębiana i stosowana do coraz to nowych zagadnień. W chwili obecnej tomizm należy do najbardziej kwitnących prądów myśli chrześcijańskiej: posiada nawet więcej myślicieli, liczniejsze ośrodki i znaczniejszą liczbę czasopism naukowych niż jakakolwiek inna szkoła filozoficzna.

Identyfikowanie tomizmu ze św. Tomaszem jest nieporozumieniem, które sam św. Tomasz pierwszy by odrzucił; co więcej, odrzuciłby on zapewne, jako wprowadzającą w błąd, samą nazwę „tomizm“. Św. Tomasz stanowi mianowicie w dziejach myśli ludzkiej zupełny wyjątek: jest to geniusz filozofii, który nie chciał tworzyć osobistego systemu, ale wszystkie siły swojego umysłu poświęcił opracowaniu dorobku całej poprzedzającej go myśli pogańskiej i chrześcijańskiej. Nieprawdą jest także by tomiści wszystko co św. Tomasz uczył przyjmowali, opierając się na jego autorytecie; św. Tomasz uczy, że tyle wart jest autorytet ile argument przez niego przytoczony i ktokolwiek uprawia filozofię opartą na jakimkolwiek autorytecie, nie jest tomistą.

Tomizm, mało znany jeszcze na początku XX stulecia, zdobył sobie między obu wojnami czołowe stanowisko w myśli współczesnej; jego

myśliciele są szanowani we wszystkich ośrodkach, niemniej niż 25 poważnych czasopism naukowych, kilkadziesiąt ośrodków uniwersyteckich, i wielkich towarzystw naukowych poświęca się filozofii w duchu tomistycznym. Na ostatnim (X) światowym kongresie filozofii w Amsterdamie tomiści stanowili najliczniejszą, najbardziej zwartą i najbardziej dynamiczną grupę.

2. Tomizm jest nauką, której Kościół Katolicki każe uczyć we wszystkich seminariach duchownych i innych zakładach naukowych służących wychowaniu kleru, a którą zaleca także wszystkim wiernym. Niemniej, tomizm to nie to samo co Wiara katolicka i nikt nie jest obowiązany, ze stanowiska Wiary, do uznania tomizmu. W rzeczy samej, istnieją katolicy a nawet księża, którzy nie są tomistami, a z drugiej strony niekatolicy, którzy nimi są. Ale Kościół Katolicki uważa tomizm za najlepszą filozofię, najbardziej nadającą się do wyjaśnienia rzeczywistości i Wiary.

Tomizm był wielokrotnie zalecany przez Kościół w ciągu wieków, ale szczególnie jasne stanowisko w tej sprawie zajął on w encyklice Leona XIII *Aeterni Patris* (4. VIII. 1879). Kodeks Prawa Kanonicznego, obowiązujący cały Kościół Zachodni, mówi w kanonie 1366 art. 2: „Profesorowie winni prowadzić naukę filozofii racjonalnej i teologii, oraz kształcenie alumnów w tych dyscyplinach ściśle według metody nauki i zasad Doktora Anielskiego". Ten sam przepis powtórzony jest w Konstytucji Apostolskiej *Deus Scientiarum Dominus* z 24 maja 1931, obowiązującej wszystkie uniwersytety katolickie; wreszcie Pius XII w szeregu przemówień przypominał ten nakaz Kościoła.

Ale nakaz ten ma charakter administracyjny, nie jest dogmatem wiary i Kościół pragnie zapewnić pełną wolność myśli ludzkiej; Pius XI w encyklice *Studiorum ducem* z 29 czerwca 1923, wydanej ku czci św. Tomasza pisze: „Niech jednak nikt od nich więcej nie żąda niż tego wymaga nauczycielka i matka wszystkich, Kościół: nikomu bowiem nie należy zabraniać iść za poglądem, jaki mu się wydaje najprawdopodobniejszy w sprawach, w których spierają się między katolikami cenieni nauczyciele".

Sytuacja jest więc jasna: Kościół zaleca wszystkim tomizm; nakazuje by jego duchowieństwo się go uczyło; ale pozwala każdemu taką wybrać filozofię, jaka mu się lepsza wyda.

3 Tomizm dzieli się na dwie wielkie części: filozofię tomistyczną i teologię tomistyczną. Filozofia tomistyczna jest nauką opartą wyłącznie na doświadczeniu i rozumowaniu; tomizm odrzuca i potępia jako nieporozumienia poglądy tych, którzy wprowadzają do filozofii przesłanki, zasady, twierdzenia wzięte z Wiary lub teologii. Teologia tomistyczna jest nauką, w której twierdzenia i metody filozofii stosowane są do prawd Wiary, występujących jako przesłanki; jej zadaniem jest wyjaśnienie i pogłębienie zrozumienia dogmatów.

Rozdział między teologią a fizolofią jest jedną z najbardziej charakterystycznych i najbardziej rewolucyjnych tez św. Tomasza; tomiści bronią jej jeszcze dzisiaj przeciw wielu autorom, także katolikom, skłonnym do mieszania obu dziedzin. Jest więc całkowitym nieporozumieniem sądzić, że filozofia tomistyczna jest oparta na Wierze; jest to filozofia czysto naturalna, i musi być zdobyta czysto ludzkimi siłami, bez pomocy Objawienia.

4. Filozofia tomistyczna dzieli się na naukę o bycie w ogóle zwaną „ontologią“, naukę o bycie nieskończonym (teologię naturalną), naukę o przyrodzie (kosmologię) i naukę o postępowaniu człowieka (etykę). Ze względów praktycznych wydziela się zazwyczaj z ontologii naukę o bycie jako przedmiocie poznania, a z etyki naukę o społeczeństwie. Odnośnie do bytu jako przedmiotu poznania, tomizm jest realizmem (od „realis“, „rzeczywisty“); w ontologii pluralizmem (od „plures“, „mnogie“); w nauce o przyrodzie (obejmującej w tomizmie także naukę o człowieku) hylemorfizmem (od „hyle“ — „tworzywo“ i „morfè“ — „treść“); etyka tomistyczna jest w pierwszym rzędzie nauką o charakterze; wreszcie w nauce o społeczeństwie tomizm głosi personalizm społeczny (od „persona“ — „osoba“).

Podstawową częścią filozofii tomistycznej jest ontologia (od „on“ — „byt“: „to czemu przysługuje istnienie“); omawia ona prawa rządzące każdym bytem, to jest wszystkim co jest w jakikolwiek sposób, i najogólniejszą klasyfikację bytów. Jej zasady są stosowane we wszystkich innych działach filozofii, a także teologii tomistycznej. Jest to także obok nauki o Bogu najtrudniejszy dział tomizmu, gdyż wymaga w najwyższym stopniu umiejętności myślenia bez udziału wyobraźni.

## I. REALIZM TOMISTYCZNY

5. Realizm tomistyczny uczy, że poznanie ludzkie nie polega na tworzeniu przedmiotu, na wytwarzaniu tego, co człowiek poznaje, ale na przyswajaniu sobie rzeczywistości istniejącej poza świadomością ludzką i niezależnie od ludzkiego poznania. Realizm tomistyczny uczy, że myśl nasza może tworzyć tylko fikcje, byty myślne, nierzeczywiste, ale nigdy przedmiotów realnych, rzeczywistych. Realizm tomistyczny odrzuca jako fałszywe i na nieporozumieniach oparte poglądy idealistów wszelkich odcieni, subiektywistów i tych wszystkich, którzy sądzą mylnie, że poznanie ludzkie jest twórcze. Odrzuca także pseudo-pojęcia „absolutnej jaźni“, „transcendentalnego podmiotu“ i im podobne; twierdzi, że jedynym podmiotem ludzkiego poznania jest konkretny, indywidualny człowiek, istniejący i żyjący w świecie, równie rzeczywisty jak przedmioty, które poznaje.

Realizm tomistyczny uczy, że trzeba wybierać między dwoma pojęciami poznania: albo poznanie jest tworzeniem przedmiotu, albo jest przyswajaniem sobie bytu istniejącego poza nim. W pierwszym wypadku wpada się w idealizm teoriopoznawczy, przypisuje się myśli ludzkiej cechy boskie i przeczy się — mimo wszystkich wybiegów, jakich idealiści używać zwykli — istnieniu rzeczywistości niezależnej od człowieka. Ale rzeczywistości usunąć się nie da. Człowiek nie jest jej twórcą, jest tylko kroplą w niezmierzonym oceanie bytu, otoczoną ze wszech stron bytem, podporządkowaną mu w poznaniu. Tomizm stoi na stanowisku, że każdy idealizm jest grubym nieporozumieniem, wynikającym po części z pychy ludzkiej, która radaby człowieka wywyższyć; w rzeczy samej jednak idealizm taki poniża człowieka, gdyż odbiera mu prawo poznania rzeczywistości.

6. Realizm tomistyczny uczy, że byt jest w zasadzie najzupełniej przejrzysty dla poznania, w pełni zrozumiały, zupełnie racjonalny; że nie ma i być nie może w bycie, a zatem w świecie, w przyrodzie, żadnej sprzeczności, która by sprawiała, że byt jest niezrozumiały; że nic nie stoi w zasadzie na przeszkodzie, by człowiek mógł wszystko poznać w przyrodzie, i że jeśli faktycznie znamy tylko drobne jej części i aspekty, to nie z powodu niezrozumiałości bytu, ale z braku sił z naszej strony; że nauka i filozofia, odsłaniają nam przyrodę coraz bardziej jako w pełni zrozumiałą. Realizm tomistyczny odrzuca tak zwaną „rzecz samą w sobie" Kanta, tak zwaną „egzystencję" egzystencjalistów i tym podobne pseudopojęcia przedmiotów „zasadniczo niepoznawalnych". Odrzuca także poglądy, które głoszą istnienie sprzeczności w bycie. Odrzuca i potępia wszystkie postacie irracjonalizmu głoszącego irracjonalność, niezrozumiałość bytu i twierdzi, że byt jest w pełni racjonalny.

Realizm tomistyczny głosi więc dwie tezy: (1) że wszelki byt jest w zasadzie zrozumiały, (2) że człowiek może w pełni poznać wszystko w przyrodzie (nie w bycie, gdyż choć każdy byt jest w zasadzie zrozumiały, Bóg, który jest bytem, nie może być w pełni pojęty przez żaden rozum skończony). Tomizm jest więc konsekwentnym racjonalizmem; jeśli tego wyrażenia tomiści współcześni unikają, to dlatego, że zostało ono użyte dla oznaczenia filozofii, która odrzuca możliwość Objawienia.

Realizm tomistyczny odrzuca kategorycznie wszystkie formy irracjonalizmu. Iracjonaliści zwykli mówić, że istnieje w bycie coś, „ciemnego", „niezrozumiałego", „irracjonalnego" o czym nic się nie da powiedzieć" — zapominając przy tym, że w tym właśnie zdaniu coś o owej „niewypowiedzianej" rzeczy mówią. Niektórzy spośród nich umieją nawet grube tomy pisać na temat rzeczy, o której, ich zdaniem, niczego nie da się powiedzieć. Jest to zdaniem tomizmu najzupełniejszy *nonsens*. Historia nauki wykazuje, że myśl ludzka wdziera się coraz głębiej w przyrodę i że coraz nowe rzeczy, dawniej niezrozumiałe, stają się zrozumiałe.

7. Realizm tomistyczny uczy, że byt w ogóle i każdy gatunek bytów w szczególności posiada własne prawa, własne zasady ogólne, którym jest zawsze i wszędzie podległy; że te prawa są równie poznawalne jak i sam byt, jak rzeczy i fakty, które spotykamy w przyrodzie; że jeśli nasze poznanie praw przyrody jest częściowe, fragmentaryczne, przybliżone, a nawet często hipotetyczne, to nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by umysł ludzki mógł je poznać coraz lepiej. Realizm tomistyczny odrzuca więc jako mylne poglądy pozytywistów, pragmatystów i operacjonalistów, zdaniem których człowiek tworzy prawa, zamiast je odkrywać. Realizm tomistyczny twierdzi, że postęp nauki potwierdza w sposób oczywisty prawdziwość jego tezy.

Realizm tomistyczny uczy więc, że istnieją dwa rodzaje praw: (1) prawa bytu w ogóle — którymi zajmuje się ontologia i metafizyka i (2) prawa poszczególnych gatunków bytu np. danych metali, roślin, itp., którymi zajmują się nauki szczegółowe, a z nimi filozofia przyrody. Oba rodzaje praw są według nauki tomistycznej czymś niezależnym od nas, ugruntowanym w rzeczywistości; tomizm jest więc i pod tym względem konsekwentnym realizmem.

8. Realizm tomistyczny uczy, że sąd i zdanie są prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy stwierdzają to co jest, a fałszywe, gdy stwierdzają to co nie jest takie w rzeczywistości, jak to, co one głoszą; że istnieją prawdy bezwzględne i że człowiek może je poznać; że jeśli nasza wiedza jest zawsze częściowa, niezupełna, jeśli może zawsze być pogłębiona, uzupełniona i wzbogacona, to nie wynika z tego, by była ona zawsze względna; że samo wyrażenie „prawda względna" jest nonsensem, gdyż sąd i zdanie są albo prawdziwe, to jest zgodne z rzeczywistością, albo fałszywe, to jest z nią nie zgodne — ale nigdy „względnie prawdziwe"; że choć istnieją stopnie fałszu, prawda jest zawsze bezwzględna. Realizm tomistyczny uczy, że człowiek, choć podlega w poznaniu wpływom środowiska społecznego, historii i innych czynników podmiotowych, to jednak nie w tej mierze, by poznanie prawdy było mu niedostępne. Tomizm odrzuca więc jako błędne poglądy sceptyków, historycystów i relatywistów, którzy twierdzą, że każde poznanie (czy nawet „prawda") jest względne, czyli, co na jedno wychodzi, że prawda nie istnieje. Realizm tomistyczny uczy, że samo sformułowanie tych błędów obala je.

Realizm tomistyczny nie twierdzi zatem, by człowiek wszystko wiedział, ani, że to, co wie, wie w sposób doskonały: np. nie twierdzi, by człowiek który widzi psa, znał doskonale całą anatomię psa. Natomiast tomizm twierdzi, że jeśli ktoś widzi psa i myśli „tu jest pies", to — o ile owo zwierzę istotnie jest psem — ów człowiek myśli nie jakąś prawdę „względną", „relatywną", „podmiotową", — bo to wszystko są puste słowa bez treści — ale prawdę bezwzględną, absolutną, innymi słowami: prawdę.

Mówi się niekiedy, że powiedzenie „deszcz pada" jest „prawdą względną", bo jest prawdziwe w Krakowie, a fałszywe np. w Australii, gdzie deszcz nie pada. Ale tomiści odpowiadają, że intencją mówiącego jest powiedzieć: „deszcz pada teraz tutaj" i że każdy człowiek słyszący jego słowa, (o ile nie jest filozofem relatywistycznym), doskonale to zrozumie. Wiele nieporozumień pochodzi jednak po prostu stąd, że ludzie używają słowa „prawda" w innym jakimś, bliżej nieokreślonym znaczeniu — w tym np., w którym mówi się o t. zw. „prawdzie artystycznej". Tomizm nie ma przeciw temu żadnych zastrzeżeń, byleby nie mieszano owych „prawd" z prawdą w dziedzinie poznania, bo wówczas grożą najgorsze nonsensy.

9. Realizm tomistyczny uczy, że istnieje dwojakie poznanie, zmysłowe i umysłowe; że wszelkie poznanie zaczyna się od doświadczenia zmysłowego (wzrokowego, słuchowego, dotykowego itp.), ale że umysł widzi w przedmiocie uchwyconym przez zmysły więcej niż one, mianowicie treści oderwane; że rozum pracując nad tymi treściami może przez rozumowanie, przez dedukcję, przez rozbiór, zdobyć nowe poznanie, że rozumowanie i dedukcja są płodnym narzędziem poznania. Tomizm odrzuca z jednej strony, jako bezpodstawne i sprzeczne z doświadczeniem, poglądy tych, którzy głoszą istnienie „idei wrodzonych" lub „sądów a priori", niezależnych od doświadczenia i twierdzi, że przed doświadczeniem umysł ludzki jest jak czysta, niezapisana tablica; z drugiej strony potępia jednak błędy sensualistów i pozytywistów, którzy, przecząc istnieniu poznania umysłowego, sprowadzają wszystko do zmysłów i odrzucają wartość rozumowania.

Tomizm jest więc i tutaj konsekwentnym realizmem, który nie uznaje żadnego poznania pochodzącego skądinąd niż z zetknięcia z rzeczywistością; ale uczy zarazem, że to zetknięcie jest u człowieka dwojakie: najpierw zmysłowe, następnie umysłowe. W ten sposób tomizm zajmuje pośrednie stanowisko między dwoma błędami: tych, co uznają poznanie umysłowe nie oparte na doświadczeniu zmysłów i tych, co uznają tylko doświadczenie zmysłowe, a odrzucają poznanie umysłowe.

Przebieg poznania ludzkiego jest według nauki tomistycznej następujący: zmysły dostarczają nam zmysłowego, konkretnego przedmiotu, np. okrągłego ciała; w tym przedmiocie umysł chwyta przez abstrakcję, przez oderwanie, opuszczając co nieistotne w zmysłowym przedmiocie, samą treść, a mianowicie koło; dalej, rozbierając tę treść, rozumując o niej, poznaje wiele właściwości tej treści, te mianowicie w naszym wypadku, które wyrażone są w prawach geometrycznych koła. Tego wszystkiego rozum nie mógłby dojrzeć, gdyby zmysły nie działały, gdyby człowiek nie był nigdy widział żadnego kształtu; ale to rozum widzi w grubym zmysłowym kształcie oderwane matematyczne właściwości, nie zmysły niezdolne do abstrakcji.

Toteż tomizm wysoce sobie ceni abstrakcję, potępiając popularny a na niczym nieoparty pogląd, że to co abstrakcyjne jest nierzeczywiste: abstrakcja to bowiem nic innego jak rozważenie jednego szczegółu bez

innych, a zatem przedmiotu równie rzeczywistego, jak całość, z której jest oderwany. Abstrakcja jest według nauki tomizmu istotną cechą ludzkiego, rozumowego poznania i podstawą wszelkiej nauki.

Tomizm uczy także, że rozumowanie prowadzi do nowego poznania i nie jest tylko ciągiem tautologii, powtarzaniem tego samego — uznaje zatem wartość logiki.

10. Realizm tomistyczny uczy, że istnieją dwie metody, dwa sposoby podejścia do badania przyrody: metoda nauk przyrodniczych i metoda filozofii; że filozofia nie jest tylko syntezą, to jest zespołem ogólnych wniosków z nauk przyrodniczych, ani tylko metodologią tych nauk, ale odrębną dyscypliną, posiadającą własny przedmiot i metodę; że choć filozofia przyrody winna liczyć się z danymi nauk przyrodniczych, to jednak od tych nauk nie zależy, ale naodwrót, nauki przyrodnicze winny być uzupełnione przez filozofię, która bada ich najogólniejsze zasady i założenia, oraz przedmioty wykraczające poza zasięg ich przedmiotu. Tomizm odrzuca z jednej strony błąd tak zwanych „spekulatywnych idealistów", którzy filozofię przyrody pragną wysnuć ze samej myśli bez udziału doświadczenia, z drugiej strony nie mniej groźny błąd pozytywistów, którzy we filozofii widzą tylko syntezę nauk.

Tomizm przypisuje filozofii dwa zadania. Najpierw i przede wszystkim, filozofia jest według tomizmu nauką o tych dziedzinach, których nie omawia żadna z nauk szczegółowych: na przykład o bycie, czyli o tym co jest w ogóle, o poznaniu i jego wartości, o obowiązku i tym podobnych. Następnie filozofia ma za zadanie badać najogólniejsze zagadnienia dotyczące spraw, które rozpatrywane są przez inne nauki; tak np. filozofia bada samo pojęcie ciała i ruchu, które inne nauki zakładają.

Tomizm uczy, że filozofia jest odnośnie do pierwszego zadania najzupełniej niezależna od nauk szczegółowych. Jeśli natomiast chodzi o drugie zadanie, tomizm uczy, że filozof, choć, ściśle mówiąc, od nauk szczegółowych nie zależy, winien jednak je znać. Naodwrót tomizm uczy, że można uprawiać nauki szczegółowe bez filozofii i przestrzega przed mieszaniem obu dziedzin; uczy jednak zarazem, że nauki szczegółowe winny być uzupełnione przez naukową filozofię, gdyż człowiek bez filozofii żyć nie może, i jeśli nie posiada filozofii naukowej, tworzyć będzie filozofię dyletancką. Tomizm uczy, że takimi dyletanckimi filozofiami są, w olbrzymiej większości wypadków, rzekomo „naukowe" filozofie wypracowane przez specjalistów w innych dziedzinach, nie znających filozofii. Ze stanowiska tomizmu fizyk np. albo socjolog ma w filozofii równie mało do powiedzenia, jak artysta o fizyce, albo matematyk o botanice.

Taką jest w najogólniejszych zarysach nauka tomistycznego realizmu. Wynikają z niej liczne i doniosłe wnioski.

I tak, jeśli istnieje niezależna od nas rzeczywistość i jeśli poznanie jest przyswajaniem sobie tej rzeczywistości, człowiek nie jest ośrodkiem świata i nie może tego świata inaczej zmienić jak przez czyn; aby po-

znać nie wystarcza chcieć: wola nie poznaje, woluntaryzm i sentymentalizm są fałszem.

Jeśli prawdą jest, że świat jest zrozumiały, nie wolno kłaść tam nauce i filozofii w poznaniu przyrody; nie wolno zasłaniać się „ciemnym dnem" bytu; nie wolno liczyć na przypadek, na chaos, bo rzeczywistość jest podległa prawu.

Jeśli istnieje bezwzględna prawda, nauka nie jest igraszką, nie jest zabawą w pojęcia; poznanie nie jest tylko środkiem czynu, jest wartością samo w sobie, bo chwyta rzeczywistość; nauka ma sens, nawet gdy żadnej korzyści nie daje, bo jedną z największych rzeczy jest prawda.

Jeśli prawdą jest, że wszelkie poznanie zaczyna się od zmysłów, wiedzę trzeba zdobywać twardą pracą, a nie marzeniami; w sprawach wiedzy poeci i marzyciele nie mają głosu, ale fachowcy poznania.

Jeśli prawdą jest, że istnieje poznanie rozumowe, rozum nie jest czynnikiem ani zbędnym, ani tym bardziej szkodliwym, ale tym, co człowieka różni od zwierzęcia; rozumowanie nie jest bezpłodne; abstrakcja nie jest nierzeczywista, o ile jest poprawnie przeprowadzona.

Jeśli prawdą jest, że istnieje od nauk przyrodniczych niezależna filozofia, człowiek nie jest ograniczony do tej wiedzy, jaką dają nauki szczegółowe; możliwy jest rozumny pogląd na całość rzeczywistości; nie jesteśmy ograniczeni do doświadczenia zmysłowego; filozofia nie jest marzeniem, ale racjonalną, ścisłą nauką.

## II. PLURALIZM TOMISTYCZNY

11. Pluralizm tomistyczny uczy, że rzeczywistość składa się z wielu bytów, realnie od siebie różnych, choć powiązanych przez rozliczne stosunki; że ta wielość bytów, rzeczy, przedmiotów, zjawisk, nie jest dziełem naszej myśli, ale istnieje niezależnie od niej; że różnorakie zjawiska występujące w przyrodzie nie są przejawami jednej rzeczy, jednego bytu, ale naprawdę różnymi bytami. Tomistyczny pluralizm odrzuca jako błąd pogląd monistów, którzy sądzą, że cały świat jest jednym bytem, oraz panteistów, którzy utożsamiają świat z Bogiem, głosząc, że wszystko inne jest tylko przejawem Boga.

Tomizm nie przeczy więc względnej jedności świata, gdyż stwierdza, że wszystkie rzeczy i zjawiska występujące w świecie są wzajemnie powiązane; uczy natomiast, że mimo tego powiązania, mimo ścisłej nieraz wzajemnej zależności, rzeczy, jakie spotykamy w rzeczywistości, są naprawdę różnymi rzeczami — przynajmniej niektóre z nich. Ten pluralizm jest dalszym zastosowaniem realizmu — tomizm uczy mianowicie, że to, co poznajemy jako mnogość bytów, nie jest złudą, że poznanie nasze nie tworzy mnogości w świecie, ale ją w nim znajduje i odkrywa.

12. Pluralizm tomistyczny uczy, że wszystko, co rzeczywiste jest zawsze i bez wyjątku jednostkowe, konkretne, a nie ogólne; że ogólne treści istnieją tylko w myśli ludzkiej, a nie w rzeczywistości, gdzie każda treść jest ściśle indywidualna. Zarazem jednak pluralizm tomistyczny uczy, że ogólne pojęcia, jakie człowiek posiada, przedstawiają treści naprawdę istniejące w rzeczywistych bytach, że umysł ludzki tych treści nie tworzy, ale jedynie tworzy ich ogólność. Pluralizm tomistyczny odrzuca jako błędne nauki platoników, którzy uznają istnienie bytów ogólnych; poglądy konceptualistów, którzy sądzą, że naszym ogólnym pojęciom nic nie odpowiada w rzeczywistości, a zwłaszcza niszczący możliwość wszelkiej nauki błąd nominalistów, którzy bez żadnej podstawy i wbrew oczywistości przeczą nawet istnieniu ogólnych pojęć w umyśle ludzkim.

Tomizm odróżnia w ogólnym pojęciu dwa składniki: jego treść i jego ogólność; treść pojęcia jest według tomistycznej nauki ta sama, co treść poznanej, rzeczywistej rzeczy; natomiast ogólność jest cechą swoistą pojęcia, której w rzeczach poza umysłem nie ma. Tomizm uczy jednak, że ta ogólność nie jest czystym tworem naszego umysłu, że umysł ludzki nie tworzy jej bez podstawy w rzeczach; w rzeczach bowiem znajdujemy pewne wspólne wielu przedmiotom cechy, które, choć tam są ściśle jednostkowe i konkretne, stanowią właśnie podstawę ogólności pojęć.

13. Pluralizm tomistyczny uczy, że wszystkie byty skończone, a więc wszystko, co istnieje, poza jednym tylko Bogiem, złożone jest z czynników realnie od siebie różnych, których wzajemny stosunek jest stosunkiem aktu do możności, to jest czynnika, określającego do czynnika określonego, treści do podmiotu, który tę treść posiada. Tomistyczny pluralizm uczy, że te czynniki, choć istnieją rzeczywiście i są wzajemnie różne realnie, nie są rzeczami, ale składnikami rzeczy, tak, że w zasadzie nie mogą istnieć jedne bez drugich. Tomistyczny pluralizm odrzuca więc pogląd tych, którzy sądzą, że rozmaite składniki bytów są tworem naszego umysłu, nie istniejącym w rzeczywistości, że te składniki nie różnią się od siebie realnie. Odrzuca także jako powierzchowny i fałszywy pogląd tych, którzy głoszą, że rzeczywistość składa się tylko z rzeczy, mechanicznie jedne z drugimi zestawionych.

Nauka o akcie i możności jest najważniejszą, najbardziej podstawową nauką filozofii tomistycznej, na której wszystkie nauki tej filozofii się opierają. Akt i możność przejawiają się według niej dwojako: w porządku dynamicznym, w porządku ruchu, zmiany i stawaniu się — oraz w porządku bytu, w porządku tego, co już jest.

W porządku dynamicznym byt, który podlega ruchowi, zmianie, który się czymś staje, jest w stosunku do tego czegoś, czym się staje, w możności: na przykład dziecko rosnące jest w stosunku do dorosłego człowieka w możności, a pociąg jadący do miasta, jest w stosunku do postoju

w tym mieście w możności, bo może, ma rzeczywiście możność, zdolność osiągnięcia celu, który jest jego aktem. Istota ludzka 30-letnia jest więc dorosłym człowiekiem w akcie, a 5-letnie dziecko dorosłym człowiekiem w możności; pociąg, który dojechał do miasta, jest w tym mieście w akcie, ale pociąg w drodze do tego miasta jest w tym mieście w możności. Ta możność nie jest jednak niczym: jest składnikiem bytu, jest pewną rzeczywistością, choć rzeczywistością zmniejszoną.

W porządku statycznym istnieje podobna dwoistość aktu i możności: a mianowicie akt jest tym, co nadaje danemu bytowi treść, formę, doskonałość, pełnię; możność zaś jest podmiotem tego aktu. Tak na przykład umysł człowieka, który zna matematykę, jest możnością, a sama sprawność matematyczna jest jego aktem; twardość diamentu jest aktem diamentu.

Tomizm uczy odnośnie do aktu i możności dwuch prawd: po pierwsze, że wszystkie byty skończone są złożone z aktu i możności — Bóg sam jeden jest aktem czystym; po drugie, że akt różni się od możności rzeczowo, że ich odróżnienie nie jest dziełem myśli ludzkiej, ale istnieje niezależnie od niej w bycie.

14. Pluralizm tomistyczny uczy, że każdy byt skończony, a więc wszystko, co istnieje poza samym tylko Bogiem, złożone jest z istoty, to jest z tego, czym dany byt jest, i z istnienia, to jest z tego, co sprawia, że dany byt jest i istnieje; że stosunek istnienia, do istoty jest stosunkiem aktu do możności; że w każdym bycie skończonym istnienie różni się rzeczowo od istoty, że byt taki może istnienie stracić, może przestać istnieć, że więc jest bytem niekoniecznym, względnym. Pluralizm tomistyczny odrzuca jako błąd poglądy tych, którzy przeczą realnej różnicy między istnieniem a istotą w stworzeniach i uczy, że w jednym tylko Bogu tej różnicy nie ma.

Tomizm nie twierdzi, by istota i istnienie były dwiema rzeczami, podobnymi do dwuch brył przyłożonych jedna do drugiej; istnienie pojmuje natomiast jako akt, jako doskonałość istoty. Tomizm nie uczy także, by istnienie można było od istoty tak oddzielić, by każde z nich istniało samo w sobie i twierdzi, że taki pomysł jest nonsensem. Uczy jednak, że w rzeczy istniejącej istnienie nie jest tym samym co istota, że te czynniki są realnie różne, że to nie nasza myśl tylko je odróżnia, ale że różnica między nimi zachodzi poza myślą ludzką i niezależnie od niej.

15. Pluralizm tomistyczny uczy, że poza złożeniem z istnienia i istoty, sama istota rzeczy skończonych złożona jest jeszcze w inny sposób, a mianowicie z substancji, podmiotu, oraz przypadłości, cech, właściwości, przymiotów, które ten podmiot, ta substancja posiada i które stanowią jej różnorakie wtórne akty. Tomizm uczy, że przypadłości dzielą się na absolutne, przysługujące jednej substancji, oraz na stosunki, wiążące dwie lub więcej substancje między sobą; że przypadłości te, a w szczególności stosunki, są nieraz rzeczywiste, istnieją niezależnie od myśli ludzkiej i poza nią jako akty realne, różne od substancji, której są aktami. Pluralizm tomi-

styczny odrzuca jako błędne uproszczenia i okaleczenia bogactwa bytu poglądy reistów, którzy uznają tylko substancje; poglądy fenomenistów, którzy widzą tylko przypadłości absolutne; poglądy relacjonistów, którzy wszelki byt sprowadzają do sieci relacji. Pluralizm tomistyczny uczy, że rzeczywistość nie da się w ten sposób uprościć, że stanowią ją różnorakie byty, niesprowadzalne do jednego tylko rodzaju.

Przez „substancję" tomizm nie rozumie niepoznawalnego: niezmiennego podmiotu, ale po prostu podmiot, to co w pełni jest, byt, któremu przysługuje istnienie samoistne, który nie jest tylko cechą, określeniem, przymiotem innego bytu; człowiek np. jest według nauki tomizmu substancją, ale gniew, albo ból zęba tego człowieka jest jego przypadłością, podobnie jak jego waga i barwa jego nosa. Ale te cechy nie są według tomistycznej nauki złudą: nie jest złudą waga danego człowieka, ani jego gniew, ale istnieją niezależnie od tego, co ktokolwiek z ludzi mógłby o tym myśleć; istnieją one wprawdzie w substancji, jako jej określenia, cechy, przymioty, ale nie są z substancją identyczne, jak widać z faktu, że mogą w tej samej substancji zanikać. należy jednak uważać, by nie rozumieć fałszywie pojęcia przypadłości, by nie pojmować jej jako rodzaju rzeczy, to jest dodatkowej substancji, nałożonej na pierwszą — bo przypadłość jest właśnie nie rzeczą, nie substancją, ale określeniem, przymiotem, cechą substancji.

Istnieje kilka kategorii, tj. typów przypadłości, np. jakość, ilość itd.; najważniejszym jest jednak podział na przypadłości absolutne — takie, jak gniew, barwa, wiedza, cnota, wysokość, itd. — oraz stosunki, relacje, istniejące między dwiema substancjami. Relacje mogą być niekiedy czysto fikcyjne, ale w wielu wypadkach są czymś zupełnie rzeczywistym, istnieją poza umysłem ludzkim i niezależnie od niego. Tak np. nawet, gdyby nikt nie wiedział, że Jan jest bratem Pawła i nikt o tym nie myślał, pozostałoby faktem, że Jan jest jego bratem; a ten fakt jest według nauki tomizmu pewną rzeczywistością, pewnym bytem, a mianowicie przypadłością, wiążącą obie substancje.

16. Pluralizm tomistyczny uczy, że to co jest, że byt, a więc akt, idzie logicznie i rzeczowo przed tym co nie jest, przed nie-bytem, przed możnością; że z niczego nic powstać nie może; że do przejścia z możności do aktu potrzebny jest byt, będący już pod danym względem w akcie; że żadna istota skończona, a więc złożona z aktu i możności nie istnieje ani nie staje się bez przyczyny. Tomistyczny pluralizm odrzuca jako bezpodstawne poglądy irracjonalistów, według których istnieją byty bez żadnej racji, pogląd Kanta, według którego przyczynowość występuje jedynie w świecie zjawiskowym, błędy idealistów, którzy sądzą, że przyczynowość jest tworem naszego umysłu. Pluralizm tomistyczny potępia, jako groźne nieporozumienie, zdanie tych, którzy głoszą, że ruch, że zmiana, a więc możność, idzie przed bytem, przed aktem i naucza, że w dziedzinie całego bytu, bez wyjątku, obowiązuje zasada: żaden byt nie jest w akcie inaczej, jak przez byt w akcie.

Powyższa zasada pierwszeństwa aktu przed możnością, bytu przed niebytem jest konsekwencją realizmu tomistycznego, a w szczególności tezy 6., według której nie ma w świecie nic niezrozumiałego, ale wszelki byt jest w pełni racjonalny. Tomizm odrzuca przepoławianie bytu na dwie części, jedną jasną, w której obowiązują prawa, drugą ciemną, sprzeczną, chaotyczną. Tomizm uczy, że taka „ciemna" dziedzina jest fantastycznym wymysłem filozofów, i że o niej nawet z sensem myśleć ani mówić nie można, jako że przedmiotem naszego umysłu jest tylko byt, a nie nie-byt.

Zasada pierwszeństwa aktu przed możnością nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek teorią fizyki, dotyczy bowiem nie ruchu ciał, którym zajmuje się fizyka, ale przejścia z aktu do możności w całej jego rozciągłości. Nie znaczy ona więc, że w każdym wypadku, gdy coś porusza się z miejsca na miejsce, istnieje w świecie jakaś rzecz, która jest tego ruchu przyczyną w znaczeniu fizyki; uczy jedynie, że żadne nabywanie bytu, aktu, nie może zachodzić bez czegoś, co już jest pod danym względem w akcie. Tomizm uczy, że przejście do aktu bez przyczyny w filozoficznym słowa znaczeniu, bez bytu w akcie, jest absurdem i że uznanie go stanowi ruinę realizmu, a co za tym idzie, ruinę wszelkiego poznania.

Zasada pierwszeństwa aktu przed możnością dotyczy jednak nie tylko zmiany, ruchu, przechodzenia do aktu, ale także istnienia bytów, złożonych z aktu i możności, z istoty i istnienia. Tomizm uczy, że połączenie aktu z możnością nie ma podstawy, racji, uzasadnienia w samym bycie przez ich połączenie powstałym, że więc kto nie chce uciekać się do absurdu, kto uznaje racjonalność bytu, musi uznać, że takie połączenie aktu i możności, jakie występuje we wszystkich bytach poza Bogiem, musi mieć podstawę w bycie, będącym pod danym względem w akcie.

17. Pluralizm tomistyczny uczy, że każdy byt skończony posiada cztery rodzaje czynników, składających się na jego rzeczywistość, a zwanych „przyczynami". Przyczynę celową, sprawczą, formalną i materialną. Tomistyczny pluralizm uczy, że każdy byt ma cel, że jego stawanie się ma określony kierunek, a jego istnienie określoną rację; że gdy coś się staje, wówczas istnieje zawsze czynnik powodujący to stawanie się, urzeczywistniający jego cel; że stawanie się polega na przybieraniu nowego aktu, nowej treści, nowej formy w najszerszym słowa znaczeniu, zwanej „przyczyną formalną". Pluralizm tomistyczny odrzuca wszelkie uproszczenia rzeczywistości przez uznawanie tylko jednego albo dwóch spośród tych czynników; w szczególności potępia, jako absurdalne, poglądy mechanistów, przeczących przyczynie celowej i poglądy formalistów, sprowadzających wszystko do formy. Tomizm głosi, że rzeczywistość w tak ciasne ramy ująć się nie da i że nie można jej wytłumaczyć bez udziału czterech różnych przyczyn.

Przyczyna celowa i sprawcza są przyczynami zewnętrznymi, znajdującymi się poza bytem, którego są przyczynami; przyczyna materialna i formalna są przyczynami wewnętrznymi; znajdują się wewnątrz bytu samego. Według nauki tomizmu wyraz „przyczyna" jest więc wieloznaczny, analogiczny: bo choć każda z przyczyn działa, działanie każdej z nich jest inne. Sama tylko przyczyna sprawcza, czynnik ruchu, działa w popular-

nym słowa znaczeniu; natomiast przyczyna celowa jest tym, co nadaje temu działaniu kierunek, a przyczyna formalna — treść, podczas gdy przyczyna materialna, jako podłoże, warunkuje i modyfikuje działanie innych przyczyn. Jasnym jest, że według nauki tomizmu, porządek przyczyn jest następujący: na pierwszym miejscu stoi przyczyna celowa, następnie sprawcza, dalej formalna, w końcu materialna.

Rozróżnienie czterech przyczyn posiada w tomizmie podstawowe znaczenie metodologiczne. Gdy pragniemy zrozumieć złożony byt — np. społeczeństwo — wypada rozróżnić w nim cel, przyczynę sprawczą, formę i materię.

Cztery przyczyny są w przyrodzie zawsze realnie różne; ta różnica realna nie występuje jednak we wszystkich bytach, istnieć mogą bowiem byty skończone, w których nie ma realnej różnicy między przyczyną materialną a formalną.

18. Pluralizm tomistyczny uczy, że wyrażenia „byt", „rzeczywistość", „istnienie", „przyczyna" i tym podobne oraz pojęcia przez te wyrażenia znaczone, nie są jednoznaczne, nie znaczą tego samego w Bogu i stworzeniu, w substancji i przypadłości w różnych rodzajach przyczyn. Pluralizm tomistyczny uczy jednak, że wyrażenia te nie są czysto wieloznaczne, ale że znaczą treści stosunkowo, proporcjonalnie jednakowe, czyli, że są analogiczne. Pluralizm tomistyczny odrzuca poglądy tych, którzy chcą uprościć i jednostronnie ujednolicić obraz rzeczywistości przez jednoznaczność tych wyrazów i pojęć, a z drugiej strony błąd tych, którzy głoszą czystą wieloznaczność „bytu", „rzeczywistości", „istnienia" i podobnych wyrażeń. Pluralizm tomistyczny uczy, że rzeczywistość ta jest bogata w najróżnorodniejsze stopnie bytu, ale nie pozbawiona pewnych treści analogicznie wspólnych.

Nauka o analogii jest jedną z najważniejszych nauk tomizmu; w jej świetle pluralistyczny charakter tej filozofii okazuje się najjaśniej. Według teorii analogii bowiem nie tylko istnieją w rzeczywistości najróżniejsze treści, rzeczywiście od siebie różne i hierarchicznie uporządkowane, ale nawet samo istnienie ich nie jest jednakowe. Tak np. innym jest istnienie substancji, niż istnienie jakości, a to znowu innym jest niż istnienie relacji. Substancja istnieje mianowicie w sobie, posiada istnienie pełne; natomiast istnienie przypadłości jest niczym innym, niż występowaniem w substancji, jest więc istnieniem wtórnym, mniej pełnym, zależnym od istnienia substancji.

Zarazem jednak teoria analogii ucząc, że wymienione najogólniejsze treści są proporcjonalnie, stosunkowo, analogicznie jednakowe, umożliwia istnienie nauki o bycie w ogóle, to jest ontologii, umożliwia istnienie logiki w ogóle, a w szczególności umożliwia sensowne myślenie i mówienie o Bogu.

Taka jest w najogólniejszych zarysach, nauka pluralizmu tomistycznego. Wynika z niej całość innych nauk tomizmu i wiele bezpośrednich wniosków wielkiej wagi, z których wymienić należy tutaj tylko niektóre, szczególnie ważne ze względu na naukę o człowieku.

I tak, jeśli prawdą jest, że istnieje mnogość bytów, wielość substancji, człowiek jest na pewno bytem samoistnym, a nie tylko przejawem, częścią czy funkcją większej całości.

Jeśli prawdą jest, że każdy byt jest konkretny, jednostkowy, wszystko, co ogólne, co powszechne, jest wtórne w stosunku do tego, co jednostkowe; społeczeństwo nie istnieje inaczej, jak w jednostkach ludzkich, które są jego podstawą realną.

Jeśli prawdą jest, że wszelki byt skończony złożony jest z możności i aktu, żaden byt skończony nie jest bytem w pełni, żaden nie jest całkowicie stały, ruch i zmiana są prawem każdego stworzenia.

Jeśli prawdą jest, że każdy byt skończony posiada istnienie realnie różne od istoty, żaden byt taki nie jest konieczny, żaden nie istnieje w pełni, autonomicznie, niezależnie.

Jeśli prawdą jest, że akt idzie przed możnością, że akt doskonali możność, prawem bytu skończonego jest ruch, jest czyn, jest przechodzenie z możności do aktu, wyprowadzenie aktu z możności.

Jeśli prawdą jest, że istnieją realne stosunki, istnieć mogą rzeczywistości różne od człowieka w społeczeństwie, a nie będące substancjami; społeczeństwo niekoniecznie jest fikcją, choć nie jest substancją.

## III. TEIZM TOMISTYCZNY

**19.** Teizm tomistyczny uczy, że człowiek nie posiada i posiadać nie może w naturalny sposób doświadczenia Boga; że przez sam rozbiór pojęć, przez ich analizę, bez oparcia o konkretną, doświadczalną rzeczywistość, nie można istnienia Boga udowodnić; że argumenty „moralnymi" zwane w tej sprawie są bez wartości dowodowej. Teizm tomistyczny odrzuca, jako mylne, poglądy intuicjonistów i pseudo-mistyków, którzy uznają nieistniejące doświadczenie Boga; błędy ontologistów, którzy sądzą, że Bóg jest bezpośrednim przedmiotem ludzkiego umysłu; argument „ontologicznym" zwany św. Anzelma i Kartezjusza, usiłujący dowieść istnienia Boga przez rozbiór samego pojęcia nieskończonego Bytu.

Tomizm uczy, że w doświadczeniu spotykamy tylko byty skończone, a nigdy byt nieskończony, i że przedmiotem naszego umysłu jest wprawdzie byt w ogóle, ale bynajmniej nie byt Boga; tomizm przeczy więc, byśmy mieli jakikolwiek naturalny dostęp bezpośredni do Boga. Jeśli istnienie Boga możemy w przyrodzony sposób poznać, to koniecznym jest użycie do tego rozumowania. Ale wiele spośród rozumowań popularnych nie przedstawia żadnej wartości — tak w szczególności rozumowanie opierające się na potrzebie Nieskończonego Sędziego — bo to rozumowanie oparte jest nie na faktach, ale na pragnieniach ludzkich. Podobnie błędnym jest logicznie rozumowanie św. Anzelma, który pragnął z pojęcia Boga wywnioskować Jego istnienie: tomizm uczy, że z pragnień można wywniosko-

wać tylko inne pragnienia, a z pojęć tylko inne pojęcia; do Boga rzeczywistego droga prowadzić musi, według tomizmu, wyłącznie poprzez byt rzeczywisty.

20. Teizm tomistyczny uczy, że człowiek, wychodząc ze stwierdzenia, że istnieją byty skończone, złożone z aktu i możności, byty niekonieczne, podległe zmianie, byty działające celowo choć nie posiadają świadomości, że istnieje porządek hierarchiczny w rzeczywistości — może udowodnić istnienie Bytu nieskończonego, nie złożonego pod żadnym względem, będącego czystym Aktem, własnym swoim Istnieniem, Pierwszą Przyczyną i Ostatecznym Celem wszechrzeczy; tomizm Byt ten nazywa „Bogiem". Teizm tomistyczny odrzuca, jako błąd poglądy ateistów, którzy przeczą istnieniu Boga, fideistów, którzy przeczą, by można było to istnienie udowodnić, oraz panteistów, którzy utożsamiają Boga ze światem. Teizm tomistyczny uczy, że odrzucając istnienie Boga musi się uznać, iż rzeczywistość jest absurdalna i głosi, że ta konsekwencja jest ruiną ludzkiego poznania.

Teizm jest więc nie podstawą, ale dalekim wnioskiem z założeń tomistycznego realizmu i pluralizmu; jeśli bowiem prawdą jest, że byt jest racjonalny, że nie ma w rzeczywistości rzeczy niepojętych, koniecznym jest uznanie, że istnieje wszystko to, co jest potrzebne do wytłumaczenia rzeczywistości; jeśli dalej prawdą jest, że rzeczy spotykane przez nas w przyrodzie są niekonieczne, złożone z aktu i możności, z istnienia i istoty, jasnym jest, według nauki tomizmu, że wytłumaczyć je można tylko przez istnienie Bytu, który sam jest niezłożony, konieczny, jest samym istnieniem, a który stanowi przyczynę wszystkich innych rzeczy.

Tomistyczne dowody istnienia Boga nie mają nic wspólnego z jakąkolwiek teorią fizyki, oparte są bowiem o czysto metafizyczne nauki, dotyczące nie ruchu, ciał, ale faktu, że byty spotykane przez nas są złożone z aktu i możności, z istnienia i istoty. Tomizm uczy, że przeciwstawić można tym dowodom tylko irracjonalizm, niewiarę w racjonalny charakter bytu, czyli, innymi słowami, absurd. Teizm tomistyczny jest niczym innym, jak konsekwentnym racjonalizmem.

21. Teizm tomistyczny uczy, że człowiek może zapomocą rozumu, bez pomocy Objawienia, poznać i udowodnić nie tylko istnienie Boga, ale także niektóre twierdzenia, dotyczące Jego Istoty; że wprawdzie żadne słowo nie może być użyte o Bogu w tym samym znaczeniu, w którym użyte jest o stworzeniach, ale że słowa poprawnie stosowane do Boga i stworzeń, mają przecież znaczenie nie całkowicie różne, ani zupełnie wieloznaczne, lecz stosunkowo, proporcjonalnie, analogicznie jednakowe. Teizm tomistyczny odrzuca z jednej strony poglądy tych, którzy Boga wyobrażają sobie jako byt podobny do stworzeń, tylko powiększony do nieskończoności, z drugiej błędy agnostyków, którzy sądzą, że o Bogu niczego wiedzieć nie możemy. Teizm tomistyczny uczy, że Bóg jest Bytem radykalnie różnym

od stworzenia, ale przecież jest bytem, zatem może być przez człowieka analogicznie poznany i nazwany.

Różnica, jaka zachodzi między Bogiem a stworzeniem, jest według tomizmu nie tylko różnicą stopnia, ale zasadniczą różnicą w porządku bytu; jest ona nawet nieskończenie większa, niż różnica, jaka zachodzi np. między istnieniem substancji, a istnieniem przypadłości. Gdy więc mówimy „Bóg istnieje", słowo „istnieje" znaczy według nauki tomizmu coś najzupełniej różnego, nieskończenie bardziej pełnego, niż gdy mówimy „To miasto istnieje". Stąd tomizm odrzuca, jako nieporozumienie pogląd monistów, którzy głoszą, że skoro Bóg jest nieskończony, nie może być żadnego bytu poza Bogiem: tomizm uczy bowiem, że różnica między bytem Boga, a bytem stworzenia jest większa, niż np. różnica między treścią żółtej barwy, a treścią takich czy innych kształtów, że „byt", „istnienie", gdy mówimy o Bogu, znaczą coś zasadniczo różnego, niż gdy mówimy o stworzeniach.

Zarazem jednak tomizm uczy, że między bytem, istnieniem, prawdą itp. Boga, a tym, co te same słowa znaczą, gdy używamy ich, mówiąc o stworzeniach, zachodzi wspólnota stosunkowa, proporcjonalna, analogiczna, tak, że możemy z sensem mówić o Bogu, choć nigdy nie potrafimy mieć, bez nadprzyrodzonej pomocy, bezpośredniego zrozumienia Jego cech.

22. Teizm tomistyczny uczy, że Bóg, będąc przyczyną wszystkich bytów, posiada w sposób wyższy, doskonalszy, pełniejszy, wszystkie te cechy bezwzględne stworzeń, których pojęcie nie zawiera braku, niedostatku, nie-bytu; że Bóg posiada rozum nieskończony i nieskończoną wolną wolę; że jest osobą. Teizm tomistyczny uczy, że Bóg jest nie tylko najwyższym Bytem i źródłem wszystkich bytów, ale także najwyższą wartością, nieskończoną Prawdą, Dobrem, Pięknem, Miłością, Wiedzą i t. d., jako, że w Bogu nie ma między Jego Istotą a jego cechami realnej różnicy. Tomizm odrzuca poglądy tych, którzy Boga pojmują, jako źródło życia nie będące Osobą i twierdzi, że w każdym porządku Bóg jest nieskończonym źródłem wszystkiego co stworzone.

Tomizm nie przypisuje Bogu tych cech stworzeń, które zawierają niebyt, możność, brak pełni w samej swojej treści, np. ruchu, wymiarów, istnienia w czasie, cech związanych z naturą ciał itp. Natomiast wszystkie cechy, których treść, wzięta w oderwaniu, jest pozytywna, stanowi pewien byt, muszą być przypisane Bogu, gdyż inaczej, według nauki tomizmu, nie można by wytłumaczyć istnienia tych cech w stworzeniu. Skądinąd tomizm uczy, że wartość i byt są nieodłączne, a więc, że Bóg musi posiadać wartość; ale Bóg, według nauki o czystym Akcie, nie może „posiadać" niczego, gdyż to znaczyłoby, że istnieje w Nim złożenie z aktu i możności, którego w Bogu nie ma; Bóg więc nie tylko jest prawdziwy, ale jest Prawdą; nie tylko jest dobry, ale jest Dobrem; nie tylko piękny, ale jest Pięknem i podobnie odnośnie do innych spraw tego rodzaju.

Tomizm, przypisując te wszystkie cechy Bogu, uczy jednak, że nie istnieją one w Nim w ten sposób, w jaki znajdujemy je w stworzeniu; tak np. Bóg jest niewątpliwie Istotą rozumną, ale rozum Boga nie jest, jak u człowieka władzą, która mozolną pracą, rozumowaniem, nabywa

wiedzę; w Bogu rozum jest samym Istnieniem Boga, jest niezmienny, ogarnia wszystko bez reszty jednym nieskończonym aktem intuicji. Podobnie wola Boga, w przeciwieństwie do woli człowieka, nie przechodzi nigdy z możności do aktu, ale jest wiecznie w akcie, jest wiecznie swoim aktem: Bóg tym nieskończonym aktem — identycznym z Jego Istotą — chce odwiecznie nieskończonego Dobra.

Tomizm odrzuca kategorycznie, jako naiwne nieporozumienia, poglądy, głoszące, że Bóg „staje się", że „się rozwija", że „walczy" i tym podobne — gdyż poglądy te przenoszą na Boga żywcem i jednoznacznie cechy zauważone w stworzeniach, a więc zakładają w Bogu istnienie możności.

23. Teizm tomistyczny uczy, że wszelki byt skończony zależy od Boga w istnieniu i istocie, pod względem dynamicznym i pod względem statycznym; że Bóg jest stwórcą świata, to jest Przyczyną, która spowodowała jego istnienie, nie zakładając żadnego tworzywa, żadnej materii; że bez udziału Boga nie jest możliwe żadne przejście z możności do aktu, że więc każdy ruch, każda zmiana, każdy czyn, odbywa się przy współudziale Boga; że samo istnienie bytów skończonych jest możliwe tylko dzięki stałemu podtrzymywaniu połączenia ich istoty z istnieniem przez Boga. Teizm tomistyczny uczy, że Bóg działa w świecie w sposób wolny i świadomy, że Jego nieskończony umysł jest pra-wzorem wszystkich bytów skończonych i wszystkiego, co się staje, a Jego nieskończona wola kieruje wszystkim tak, że bez niej nic stać się nie może; zarazem jednak teizm tomistyczny uczy, że Bóg działa w każdym stworzeniu od wewnątrz, na sposób właściwy każdemu stworzeniu, nie znosząc, ale umożliwiając jego własne działanie, mechaniczne w materii, duchowe i wolne w człowieku. Teizm tomistyczny odrzuca, jako nieporozumienia poglądy deistów, którzy sądzą, że Bóg nie ma wpływu na świat, oraz poglądy tych, którzy jakikolwiek byt pragną wyjąć spod wszech-ogarniającego działania woli Boga.

Tomizm uczy zatem, że Bóg (1) stworzył świat, (2) utrzymuje każdy byt w istnieniu, (3) współdziała z każdym działaniem, (4) to wszystko nie w sposób ślepy i konieczny, ale świadomy i wynikający z wolnej woli Boga. Tomizm stoi mianowicie na stanowisku, że choć istnieją rzeczywiste, naprawdę działające przyczyny stworzone, to jednak żadna przyczyna stworzona nie wystarcza do wytłumaczenia powstania nowego bytu — że koniecznym jest do tego przyjęcie współdziałania Boga.

Tomizm uczy, że to wszechogarniające działanie woli Boga nie tylko nie znosi, ale wprost umożliwia działanie stworzeń, ich przechodzenie z możności do aktu w sposób właściwy każdemu stworzeniu; tak w szczególności tomizm uczy, że każde poruszenie woli ludzkiej potrzebuje współdziałania woli Boga, bez którego nowy byt, jakim jest nowy akt woli, nie mógłby powstać. Ale tomizm odrzuca, jako na płytkim nieporozumieniu oparte, wnioski, jakie stąd wyciągają kalwiniści i inni deterministi, głoszący, że działanie Boga znosi wolność woli człowieka. Ci, którzy to mówią, popełniają, zdaniem tomizmu, ten sam błąd, co panteiści w swoim dowodzie, że poza Bogiem nie może być żadnego bytu — mieszają miano-

wicie działanie Boga, które jest działaniem w sensie analogicznym, stosunkowym, proporcjonalnym w porównaniu do innych, z działaniem stworzenia. Tomizm uczy, że jak nieskończony byt Boga nie wyklucza istnienia bytów skończonych, tak nieskończona wola Boga nie wyklucza wolnej woli człowieka.

24. Teizm tomistyczny uczy, że Boga poznać możemy naturalnymi sposobami tylko jako Stwórcę i Rządcę świata, to jest pod tymi względami, pod którymi Bóg działa na świat; że człowiek nie może i nie będzie mógł nigdy o własnych siłach poznać wewnętrznego życia, treści Istoty Boga; że o tej treści mógłby się dowiedzieć tylko od Boga samego, jeśliby Bóg zechciał go pouczyć drogą różną od drogi praw przyrody i bytu. Teizm tomistyczny uczy zatem, że możliwe jest nadprzyrodzone Objawienie, podające człowiekowi tego rodzaju wiedzę o Bogu; że ktokolwiek takie objawienie otrzymał, winien je uznać wiarą; że treść tego Objawienia nie może być sprzeczna z treścią ludzkiej wiedzy, jako że wiedza i Objawienie ostatecznie od tego samego wszystkowiedzącego i prawdomównego Boga pochodzą. Zarazem jednak tomizm uczy, że filozofia o Objawieniu niczego wiedzieć nie może, ani się na prawdach objawionych opierać. Teizm tomistyczny odrzuca z jednej strony błąd pseudoracjonalistów, głoszących, że Objawienie nie jest możliwe, z drugiej błąd supernaturalistów, mieszających wiedzę z wiarą, pragnących oprzeć naukę i filozofię na wierze. Teizm tomistyczny uczy, że istnieją dwie różne dziedziny, których mieszać nie wolno pod grozą pozbawienia wiary i wiedzy ich cech istotnych.

Nauka tomistyczna o możliwości nadprzyrodzonego Objawienia jest wnioskiem z tomistycznej tezy o nieistnieniu doświadczenia, bezpośredniego poznania czy „intuicji" Boga przez człowieka. Skoro bowiem takiego doświadczenia nie ma, jedynym sposobem jaki człowiek posiada, by Boga poznać, jest rozumowanie przechodzące od doświadczalnie znanych bytów do ich Przyczyny, Boga; a takie rozumowanie może dowieść tylko istnienia Przyczyny, która świat stworzyła i utrzymuje w istnieniu, nie może zaś nigdy niczego powiedzieć o wewnętrznym życiu Boga. A skoro tak jest, nic nie stoi na przeszkodzie istnieniu Objawienia — to jest nie można udowodnić jego niemożliwości.

Zarazem jednak tomizm uczy, że rozum ludzki nie może nawet udowodnić pozytywnej możliwości Objawienia: stwierdza on tylko, że nie są mu znane racje, które by takie Objawienie uniemożliwiały. Filozofia nie może zatem w żaden sposób zajmować się Objawieniem, Wiarą, sprawami nadprzyrodzonymi, które są jej najzupełniej niedostępne. Przeciw od wieków rozpowszechnionym i dziś jeszcze głoszonym nieporozumieniom pod tym względem tomizm broni stanowczo autonomii nauki i filozofii, zabraniając naukowcom i filozofom opierać ich dociekań na Wierze.

*

Taka jest, w najogólniejszych zarysach, nauka tomistycznego teizmu. Wynikają z niej doniosłe wnioski.

I tak: jeśli istnieje Bóg, byt ma sens, historia ma sens, życie ludzkie

ma sens; świat nie jest chaosem, życie ludzkie nie jest tragicznym nieporozumieniem.

Jeśli prawdą jest, że Bóg jest czystym Aktem, świat ani żadne stworzenie nie jest Bogiem, nie ma nawet, ściśle mówiąc, nic boskiego w sobie, jest czymś radykalnie i zasadniczo od Boga różnym. Żadne stworzenie, nawet najszlachetniejsze, żadna nauka, postęp, naród, ludzkość nie jest najwyższym dobrem, ani ostatecznym celem.

Jeśli prawdą jest, że Bóg jest przez Człowieka poznawalny, stosunek człowieka do Boga może być stosunkiem rozumnym, możliwa jest analogiczna wiedza o Bogu; fałszem jest twierdzenie, że religia jest wyłącznie rzeczą uczucia.

Jeśli prawdą jest, że Bóg jest Osobą, nie jest niemożliwy stosunek osobisty człowieka do Boga, nie jest niemożliwa religia, modlitwa, ani wzajemna miłość Boga i człowieka.

Jeśli prawdą jest, że Bóg jest Dobrem, zło w świecie jest rzeczą wtórną, czynnik zła, jeśli istnieje, nie jest z czynnikiem dobra równorzędny, zło musi się ostatecznie w dobro obrócić, optymizm jest uzasadniony.

Jeśli prawdą jest, że Bóg współdziała na sposób stworzenia z każdym działaniem stworzenia, determinizm jest fałszywy, człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny, czyn ludzki posiada godność współpracy z Bogiem.

Jeśli prawdą jest, że Bóg może się objawić, nie są niemożliwe przejawy porządku nadprzyrodzonego, nie jest niemożliwa wiara nadprzyrodzona, nie jest niemożliwa teologia jako nauka.

## IV. HYLEMORFIZM TOMISTYCZNY

25. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że substancja ciał składa się — niezależnie od jej złożenia z istnienia i istoty — także z dwuch innych czynników: z treści i tworzywa; że tworzywo jest podłożem w którym treść występuje, treść zaś tym, co tworzywo określa; że zatem treść ma się do tworzywa jak akt do możności i że są realnie różne w każdym ciele. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że gdy myślą usuwamy z ciała jedną treść po drugiej, dojść musimy w końcu do tworzywa pierwszego, które jest samą możnością, pozbawioną wszelkiego aktu, wszelkich cech, wszelkich jakości. Pluralizm tomistyczny uczy, że tworzywo pierwsze jest tym, co sprawia, że ciało jest rozciągłe, że istnieje w przestrzeni i czasie; uczy, że tworzywo pierwsze jest racją wielości ciał, podczas gdy treść jest racją jedności i działania ciała. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca jako prymitywne poglądy tych, którzy usiłują wytłumaczyć ciała wyłącznie jako skupiska innych ciał, nie dostrzegając ich złożenia z treści i tworzywa.

Treść w języku hylemorfizmu tomistycznego nazywa się nieraz „formą", „przyczyną formalną"; tworzywo nazywa się także „materią", „przyczyną materialną".

Tomizm uczy, że np. w domu, tworzywem są cegły i wapno, treścią ich układ, ale także, że w organiźmie tworzywem jest wielość związków chemicznych, treścią ich organizacja; w społeczeństwie tworzywem są ludzie, treścią społeczeństwa układ ich stosunków, a w szczególności władza. Wszystkie cechy, dzięki którym dane ciało jest tym czym jest, stanowią jego treść; tworzywem jest podkład, podmiot tych cech. Możemy myślą zdejmować z danego przedmiotu jedną treść po drugiej. Tak np. z posągu marmurowego możemy usunąć najpierw treść ostatnią, kształt artystyczny, nadany marmurowi przez rzeźbiarza; następnie możemy usunąć treść, którą stanowi układ bryłek wapnia, zwany „marmurem"; dalej możemy usunąć myślą układ drobinowy charakteryzujący wapień; jeszcze dalej idąc, usuniemy strukturę atomów, które w nim znajdujemy; proces ten może trwać, być może, jeszcze dalej. Ale według nauki hilemorfizmu tomistycznego nie może on być nieskończony: prędzej czy później natrafić musi na tworzywo pierwsze, na coś, co nie ma żadnej jakości, cechy, żadnej treści. Takie tworzywo pierwsze nie może, oczywiście, nigdy istnieć bez jakiejś treści; ale w ciele istnieje ono jako realny czynnik składowy.

26. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że istnieją wielorakie, wzajemnie niesprowadzalne, zasadniczo różne treści substancjalne, to jest określające samą substancję stworzeń. Hylemorfizm tomistyczny nazywa treści substancjalne roślin, zwierząt i ludzi ich „duszami" i uczy, że dusza jest czynnikiem jedności bytu organicznego, czynnikiem jego ruchu wsobnego i wszelkiej działalności organicznej; że dane stworzenie zajmuje tym wyższe miejsce w hierarchii bytów, im bardziej wsobne, im bardziej spontaniczne, wszechstronne i niezależne jest jego działanie. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca, jako fałszywe, poglądy monistów kategorialnych, którzy usiłują wszystkie treści sprowadzić do jednego typu.

Hylemorfizm tomistyczny uczy więc, że dusza nie jest rzeczą, nie jest ciałem, nie jest substancją pełną, ale czynnikiem składowym, elementem substancji organicznych, mianowicie ich treścią substancjalną. Według nauki tomizmu zachodzi zasadnicze podobieństwo między treścią, np. kawałka żelaza, a duszą, nawet wysoko zorganizowanego zwierzęcia, o tyle, że i jedna i druga jest treścią substancjalną; różnica między nimi polega wyłącznie na większej pełni, na większej doskonałości treści istoty żyjącej.

Hylemorfizm jest zarazem pluralizmem kategorialnym, to jest uczy, że istnieją różne, wzajemnie niesprowadzalne, typy treści, że np. dusza zwierzęca nie da się wytłumaczyć przez kombinację treści ciał martwych, ale stanowi czynnik od takich treści różny. Wszystkie monizmy kategorialne — czy to spirytualistyczne (sprowadzanie wszystkiego do ducha), biologiczne (sprowadzenie do treści roślinnej) i materialistyczne (sprowadzenie do treści materii) tomizm odrzuca, jako jednostronne uproszczenia. I pod tym względem tomizm jest więc konsekwentnym pluralizmem: istnieje według jego nauki nie tylko wielość bytów, ale także wielość treści tych bytów, a zatem wielość typów niesprowadzalnych w przyrodzie.

27. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że dusza, to jest treść substancjalna człowieka, zdolnego do poznania oderwanych przedmiotów i do dążenia ku niematerialnym celom, jest treścią niematerialną, to jest duchową, stanowiącą odrębny, do innych niesprowadzalny i najwyższy spośród znanych w przyrodzie stopień bytu. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że dusza ludzka nie może być, ani zrodzona przez samych rodziców, ani ulec w naturalny sposób zagładzie, czyli że jest nieśmiertelna; uczy, że nieśmiertelność duszy ludzkiej można udowodnić bez powoływania się na Objawienie. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca jako błędne poglądy sensualistów i materialistów, którzy, nie dostrzegając duchowych czynności człowieka, przeczą istotnej różnicy jaka zachodzi między nim a nawet najwyższymi ze zwierząt.

Według nauki tomizmu duchowy charakter duszy ludzkiej poznajemy po jej czynnościach, a mianowicie po jej rozumie i duchowej woli. Podczas gdy bowiem poznanie zmysłowe, wyobraźnia, pamięć zmysłowa — wspólne nam i wyższym zwierzętom — dotyczą zawsze rzeczy konkretnych, materialnych, rozum ludzki poznaje w tych rzeczach treści, umie myśleć w sposób oderwany, a więc przekraczający materię. Podobnie, podczas gdy uczucia mają zawsze przedmiot materialny zmysłami poznawalny, wola duchowa może kierować się ku przedmiotom niematerialnym, mieć za cel np. cnotę, honor itp.

Będąc duchową, dusza ludzka odznacza się większą od innych dusz otwartością, spontanicznością i wsobnością. Jest mianowicie od innych nieskończenie bardziej otwartą, jako, że poznać może każdy byt; jest nieskończenie bardziej spontaniczna, gdyż działać może wyłącznie według swoich wewnętrznych praw; jest wreszcie od wszystkich innych nieskończenie bardziej wsobna, jej zasadnicze czynności są czynnościami, które pozostają w niej samej, nie wychodzą na zewnątrz; typem takiej czynności duchowej jest czyste poznanie, nie mające żadnego praktycznego znaczenia, a któremu tylko duchowa istota oddawać się może.

Duchowy charakter duszy ludzkiej sprawia jednak wtórnie, że także pod względem sposobu bytowania zachodzi różnica między nią a innymi treściami. Podczas gdy bowiem inne treści istnieją tylko jako treści, ich funkcja ogranicza się do tego, dusza ludzka jest także treścią, ale nie jest tylko treścią, lecz ponad tworzywo ciała ludzkiego wyrasta. Stąd dusza ludzka jest pewną — choć niezupełną — substancją. Może, w przeciwieństwie do innych dusz, istnieć bez ciała.

28. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że dusza duchowa człowieka jest jego jedyną formą substancjalną i obejmuje w swojej istocie wszystko to, co inne dusze posiadają w mniejszym stopniu. Hylemorfizm tomistyczny uczy zatem, że dusza duchowa jest także treścią ciała ludzkiego, do tego stopnia, że w człowieku żyjącym nie ma żadnej treści substancjalnej, żadnej cechy istotnej, której racją nie byłaby dusza duchowa; że zatem w człowieku nie ma dwóch istot, dwóch rzeczy, ale istnieje tylko jedna rzecz, jedna substancja zupełna, której, jako całości, przypisać należy wszystkie czynności człowieka. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca jako fantastyczne i z doświadczeniem sprzeczne poglądy Platona i Kar-

tezjusza, głoszących, że dusza jest substancją działającą na ciało na sposób przyczyny sprawczej.

„To nie dusza myśli i to nie ciało trawi: ale człowiek myśli i człowiek trawi". Nie ma w istocie ludzkiej niczego, najmniejszego składnika jego anatomii, najmniejszego szczegółu jego psychiki, który by nie był uwarunkowany przez duszę duchową. W świetle tej nauki tomizmu człowiek stanowi jedność złożoną nie z dwóch rzeczy, nie z dwóch substancji, ale z dwóch czynników ontologicznych, mających się do siebie, jak akt do możności, jak treść do tworzywa. Gdy myślą usuniemy z żyjącego człowieka duszę duchową, pozostaje tylko tworzywo pierwsze. Przy śmierci na miejsce duszy duchowej człowieka wchodzi wielość treści fizyko-chemicznych, do tego stopnia, że ciało zmarłego, posiadające inną treść, jest oczywiście, według nauki tomizmu, innym ciałem, ciałem numerycznie różnym od tego, jakie człowiek posiadał za życia.

W świetle tej nauki tomizmu jasnym jest, że ściśle mówiąc, ani ciało na duszę, ani dusza na ciało nie „działa", i że wszystko, co działa na człowieka, oddziaływa na niego całego, na jego ciało i duszę. Tak np. zwolnienie tempa myśli, a nawet całkowite jej zamroczenie pod wpływem trucizny zastrzykniętej w żyły, nie jest skutkiem jakiegoś „działania ciała na duszę": bo zastrzyk działa nie tylko na ciało, ale na człowieka, a więc i na duszę; a gdy zła wiadomość powoduje bicie serca, nie należy, ze stanowiska tomizmu, mówić, że to dusza podziałała na ciało, ale że wiadomość podziałała na człowieka, a więc także na ciało.

Nic nie jest bardziej przeciwne tomizmowi, jak pojmowanie człowieka na kształt anioła-duszy, kierującego maszyną-ciałem. Według jego nauki dusza ludzka nie jest aniołem, ale treścią ciała, a ciało nie jest maszyną, ale składnikiem duchowej istoty.

29. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że w duszy ludzkiej istnieją od niej realnie różne władze, jedne czysto duchowe, inne zmysłowe, które są tym, za pośrednictwem czego człowiek wykonuje swoje czynności. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że istnieją tylko dwie władze czysto duchowe: rozum i wola; że natomiast inne władze poznawcze, a także uczucia, są władzami na pół-cielesnymi, nie są duchowe. Zarazem jednak hylemorfizm tomistyczny uczy, że to nie rozum myśli ani wola chce, lecz człowiek za ich pośrednictwem. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca jako bezpodstawne uproszczenia poglądy funkcjonalistów, którzy w duszy ludzkiej dopatrują się samych czynności, a nie dostrzegają w niej istnienia władz.

Według nauki tomizmu, władze nie są rzeczami, nie są substancjami, nie mogą istnieć inaczej, jak w duszy ludzkiej; rozum np. nie jest rzeczą, której należałoby szukać w jakimś określonym miejscu, w mózgu (zresztą sama dusza nie posiada takiego miejsca), lecz pewnym aktem przypadłościowym duszy, pewną jej cechą od niej nieodłączną; podobnie wola i inne władze.

Bardzo ważną nauką hylemorfizmu tomistycznego jest odróżnienie władz duchowych — rozumu i woli — od władz zmysłowych — tych, które stanowią podłoże widzenia, słuchu, oraz zwłaszcza, uczuć. Tomizm uczy, że są to władze psychofizyczne, będące cechami nie samej psychiki, ale i ciała.

30. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że wola jest reakcją na poznanie rozumowe, że zatem rozum idzie przed wolą, jest w stosunku do niej pierwszy; tym bardziej uczucie, niezdolne do ogarnięcia przedmiotów niematerialnych, jest funkcją w stosunku do rozumowego poznania niższą. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że uczucie i wola mogą co prawda wpływać z jednej strony na wykonanie aktu poznania — pobudzając do niego lub przeszkadzając mu, — z drugiej na samą treść rozumowego poznania, ale wówczas paczą zazwyczaj jego działanie. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca i potępia jako groźne nieporozumienia błędy woluntarystów i sentymentalistów, głoszących, że wola czy uczucie „poznają" i że idą przed rozumem. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że najwyższą władzą człowieka jest rozum.

Błąd woluntaryzmu i sentymentalizmu występuje w dwóch postaciach. (1) Z jednej strony zwolennicy ich głoszą nieraz, że „prawdziwe" poznanie osiągnąć można tylko zapomocą woli czy uczucia; otóż, zdaniem tomizmu, wola jest władzą, zapomocą której człowiek czegoś chce, a nie poznaje. Jest to nieporozumienie zasadnicze. (2) Niekiedy jednak woluntaryści mają na myśli jedynie to, że wola jest „godniejszą" władzą niż rozum. Odnośnie do tego zdania (które zresztą należy do etyki), tomizm zajmuje następując stanowisko: zasadniczo nie wola, ale rozum jest „najgodniejszą" władzą duchową; ale w obecnych warunkch, na ziemi, wola może podnosić człowieka do czegoś wyższego od niego samego — np. do Boga — podczas, gdy rozum sprowadza poznane przedmioty do swojego sposobu bytowania. Stąd etyka tomistyczna uczy, że człowiek jest dobry czy zły w pierwszym rzędzie zależnie od woli, nie od rozumu. Natomiast twierdzenie, że uczucie jest „godniejsze" od rozumu stanowi, ze stanowiska tomizmu, dowód najzupełniejszego zapoznania tego, czym duch jest.

31. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że wola ludzka, będąc reakcją na poznanie umysłowe, otwarte na byt w ogóle, nie może być zdeterminowana, zmuszona do chcenia przez żaden przedmiot skończony; że zatem, gdy wszystkie warunki do chcenia są dane, wola ludzka może chcieć lub nie chcieć, działać lub nie działać. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że wola ludzka jest wolna, tak dalece, iż sam Bóg nie może jej wolności odebrać; że można wolę unieruchomić, niwecząc poznanie, można sprawić, że ona nie działa, można uniemożliwić każdy czyn zewnętrzny, ale niepodobna odebrać duchowej woli człowieka wolnego wyboru między chceniem i niechceniem, między chceniem jednego lub innego przedmiotu. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca, jako na nieporozumieniach polegające, wywody deterministów, którzy, powołując się na najróżniejsze argumenty, usiłują dowieść, że wola ludzka nie jest wolna.

Tomizm uczy, że racją wolności woli ludzkiej jest jej zależność od rozumu; wola może bowiem wybierać tam tylko, gdzie rozum nie przedstawia jej przedmiotu, który mógłby ją całkowicie zaspokoić. Gdyby więc rozum widział Boga, wola nie byłaby względem Niego wolna; podobnie

nie jest ona wolna tam, gdzie rozum poznaje byt w pewien sposób nieskończony, np. gdy stoi wobec dwóch twierdzeń wzajemnie sprzecznych; wola bowiem nie może, gdy działa, nie chcieć żadnej z tych dwóch sprzecznych możliwości. Wszędzie jednak, gdy ta nieskończoność nie jest dana, wola może wybierać — nie ma bowiem żadnej racji, która by ją zmuszała do takiego czy innego wyboru.

*

Taka jest, w najogólniejszych zarysach, nauka hylemorfizmu tomistycznego. Wynikają z niej liczne i ważne wnioski:

I tak, jeśli prawdą jest, że ciała złożone są z tworzywa i treści, jedność ciał i w ogóle stworzeń spotykanych na ziemi nie polega na jednolitości, ale na powiązaniu różnorakich czynników przez wspólną treść.

Jeśli prawdą jest, że istnieją różnorakie, wzajemnie niesprowadzalne typy bytu, istnieje wielość wzajemnie niesprowadzalnych typów nauk i wielość zasadniczo różnych sposobów postępowania z bytami.

Jeśli prawdą jest, że podłoże ciał stanowi tworzywo pierwsze, ciała są z natury podległe zarówno rozpadowi, jak i doskonaleniu; śmierć i postęp są na równi prawami przyrody.

Jeśli prawdą jest, że treść substancjalna człowieka jest niematerialna, człowiek jest bytem ze wszech miar osobliwym, wyrastającym ponad wszystko inne, nieskończenie bardziej wartościowym niż wszystko, co człowiekiem nie jest w przyrodzie.

Jeśli prawdą jest, że dusza ludzka stanowi jedyną treść substancjalną ciała, człowiek nie jest ani czystym duchem, ani tylko ciałem, ale stanowi jedność czynników materialnych i duchowych, należąc do przyrody i zarazem wyrastając ponad nią. Człowiek nie jest tylko częścią przyrody, ale także czymś więcej niż ona.

Jeśli prawdą jest, że dusza duchowa stanowi jedyną treść istoty ludzkiej, nie ma w człowieku niczego, coby można było uważać za czysto materialne; każdy jego czyn jest zawsze czynem istoty duchowej.

Jeśli prawdą jest, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, życie doczesne człowieka jest tylko wycinkiem jego życia, nie stanowi całości jego bytowania; cel człowieka nie leży na ziemi.

Jeśli prawdą jest, że dusza ludzka posiada rozliczne hierarchicznie uporządkowane władze, istota ludzka zawiera, mimo zasadniczo duchowego charakteru, czynniki materialne, roślinne i zwierzęce; możliwy jest upadek człowieka na niższy od duchowego poziom; aby w działaniu utrzymać się na poziomie ludzkim, człowiek musi organizować i prowadzić niższe funkcje swojej istoty zapomocą rozumu i rozumnej woli.

Jeśli prawdą jest, że człowiek jest wolny, fatalizm jest fałszem, człowiek może i powinien wpływać na bieg wypadków, jest zań odpowiedzialny.

# V. ETYKA TOMISTYCZNA

32. Etyka tomistyczna uczy, że każdy ludzki czyn posiada przedmiot że przedmiot ten ma się do czynu jak akt do możności, nadaje mu zatem treść i wartość; że więc czyn ludzki jest dobry lub zły w pierwszym rzędzie zależnie od przedmiotu, od bezpośredniego celu, a nie od skutku, ani od podmiotowego stanu działającego. Etyka tomistyczna odrzuca jako groźny błąd pogląd subiektywistów, którzy sądzą, że wartość czynu zależy od czynników podmiotowych oraz pogląd utylitarystów, którzy uzależniają tę wartość od skutków działania, i uczy, że choć te różne czynniki wpływać mogą na ocenę czynu, wartość jego zależy w pierwszym rzędzie od przedmiotu.

Etyka tomistyczna jest etyką obiektywistyczną, przedmiotową. „Przedmiotem" czynu nazywa tomizm jego cel bezpośredni, istotnie związany ze samą treścią czynu, bez którego czyn nie jest możliwy. Tak n. p. przedmiotem kłamstwa jest podanie fałszywej informacji. Przedmiot ten może z kolei być użyty jako środek do dalszego celu, n. p. kłamstwo może być użyte do ratowania życia itp. — ale wartość moralna czynu zależy w pierwszym rzędzie nie od owych dalszych celów, lecz od przedmiotu, od celu bezpośredniego. To też twierdzenie: „cel uświęca środki" jest ze stanowiska tomizmu fałszem: cel może bowiem uświęcać tylko środki obojętne, natomiast nie może sprawić, by czyn z racji swojego przedmiotu, bezpośredniego celu, zły, stał się dobry. Tak więc dobra intencja, dobry cel dalszy, nie może sprawić, by kłamstwo, mające zły przedmiot, stało się dobre, choć może sprawić, że śpiew, sam w sobie obojętny, jest dobry lub zły, zależnie od celu dalszego.

Tomizm uczy więc, że nie dalszy cel, nie przyjemność lub nieprzyjemność działającego, nie pożytek ani szkoda, jaka z czynu wyniknąć może, rozstrzyga w pierwszym rzędzie o ocenie moralnej czynu, ale jego przedmiot, cel bezpośredni. Tomizm nie wyklucza wprawdzie innych czynników, w ogólnej ocenie moralnej bierze pod uwagę wtórnie także cel dalszy i okoliczności — nie mniej uczy, że zasadniczo, w pierwszym rzędzie wartość czynu zależy od przedmiotu.

Należy zauważyć, że tomizm nie idzie za Kantem w odrzucaniu zadowolenia, przyjemności itp. jako rzekomo szkodliwych dla moralności czynu: zadowolenie jest według etyki tomistycznej naturalnym skutkiem dobrego czynu, nie może więc być od czynu odłączone; ale czyn, aby był dobrym czynem ludzkim, winien być wykonany nie ze względu na zadowolenie, lecz ze względu na swój przedmiot. Tak n. p. jeść należy według nauki tomizmu nie dlatego, że to sprawia przyjemność, ale aby się odżywić; z czego jednak nie wynika, by przyjemność, jaką dobra potrawa wywołuje u jedzącego, miała być moralnie zła.

33. Etyka tomistyczna uczy, że jak każdy czyn, tak i życie ludzkie w całości posiada cel, zwany celem ostatecznym człowieka; że człowiek może (w przeciwieństwie do innych bytów w przyrodzie) dążyć, albo nie dążyć do tego celu; że jednak zgodnie z naturą ducha ludzkiego celem

tym może być tylko dobro nieskończone, to jest Bóg. Etyka tomistyczna odrzuca jako na fałszywej analizie ducha oparte błędy tych, którzy za cel życia ludzkiego uważają cokolwiek innego, w szczególności dobra materialne, sławę, służbę społeczeństwu i tym podobne. Etyka tomistyczna uczy, że prawdziwym celem człowieka może być tylko Bóg bezpośrednio osiągnięty przez ludzką jednostkę.

Etyka tomistyczna jest etyką celu, teleologiczną. Uczy ona pod tym względem dwóch tez: (1) że istnieje ostateczny cel życia ludzkiego, (2) że celem tym może być tylko dobro nieskończone. Pierwsza teza wynika stąd, że życie ludzkie stanowi organiczną jedność, a więc, jak każdy byt w przyrodzie, musi mieć cel ogólny. Między innymi bytami w przyrodzie a człowiekiem zachodzi jednak pod tym względem dwojaka różnica: (a) człowiek może indywidualnie osiągnąć Boga, podczas gdy inne byty osiągają swój cel tylko w ten sposób, że współdziałają w wykonaniu planu Bożego, jako całości, (b) człowiek jest wolny: może do swojego celu nie dążyć, podczas gdy inne byty w przyrodzie do niego dążyć muszą.

Celem człowieka, którego duch otwarty jest na nieskończoność, i którego wola nie może być zaspokojona przez żadne dobro skończone, jest Bóg. Ale filozofia sama nie może udowodnić, że człowiek może Boga osiągnąć; nie może nawet wyjaśnić, jak to się staje. O tej możliwości wiemy z Objawienia, które uczy, że Bóg daje Sam siebie tym, którzy Go miłują. Gdybyśmy Objawienia nie posiadali, należałoby przyjąć, że jedynym osiągalnym celem człowieka jest najintensywniejsze działanie najwyższej ludzkiej duchowej władzy odnośnie do najwyższego przedmiotu, to jest prawdy i dobra we wiedzy i sztuce. Innymi słowami twierdzić by należało, że osiągalnym celem człowieka jest kultura.

I w świetle Objawienia cel ten, chociaż podporządkowany celowi ostatecznemu, nie przestaje istnieć: bo łaska (jaką jest powołanie do życia z Bogiem) nie znosi, ale podnosi naturę. Pozostaje zatem i dla wierzącego prawdą, że w porządku przyrodzonym najwyższą rzeczą jest kultura.

34. Etyka tomistyczna uczy, że człowiek jest dobry lub zły zależnie od tego, czy swój cel osiągnąć może; że cel ten osiągalny jest tylko przez czyn; że zatem człowiek moralnie dobry, to człowiek zdolny do dobrego, czyli zgodnego z celem człowieka, czynu; że człowiek jest tym lepszy, im zdolniejszy jest do bardziej sprawnych i intensywnych dobrych czynów. Etyka tomistyczna uczy, że czyn sprawny, jako akt psychofizycznej natury ludzkiej, wymaga współdziałania wszystkich składników tej natury od funkcji cielesnych, aż do duchowych włącznie, że zatem dobry człowiek to nie ten, kto ma dobre intencje tylko, ale kto posiada taką naturę, że może dobrze działać.

Etyka tomistyczna jest etyką czynu. Celem człowieka jest czyn — szczęście wieczne nie jest bezczynem, ale działaniem o najwyższej intensywności, a i droga do niego wiedzie poprzez czyn. Najwyższym nakazem etycznym tomizmu jest działać dobrze, bo kto nie działa w ogóle, działać dobrze nie może, a bez działania nie może człowiek osiągnąć swego celu. Wynika z tego wtórnie, że człowiek jest dobry tylko wtedy, gdy może działać, że więc człowiek nawet o najszlachetniejszych intencjach, ale który nie umie, nie potrafi działać, nie jest człowiekiem dobrym, Tak np.: nie jest dobrym żołnierzem człowiek, który ma najlepszą chęć walczyć

za ojczyznę, ale któremu w ogniu strach odbiera przytomność i uniemożliwia walkę; to samo dotyczy wszelkiej ludzkiej działalności.

W świetle tej nauki tomizm przejawia się jako radykalnie realistyczna filozofia. „Dobro" w etyce tomistycznej posiada mianowicie znaczenie podobne do tego, jakie mu się nadaje w technice: jak dobrym jest nóż, który dobrze kraje, tak dobrym jest człowiek, który może wykonać sprawnie czyny zgodne z celem ludzkiego życia. Zapomnienie tej nauki tomizmu doprowadziło do tego, że obecnie mówiąc „dobry człowiek" ma się na myśli raczej istotę nieudolną, o najlepszych chęciach, ale nie umiejącą działać sprawnie; dlatego niektórzy tłumacze polscy tekstów greckich, zawierających podobne do tomistycznych myśli, zastępowali słowo „dobry" przez „dzielny". I, w rzeczy samej, zniewieściały sens „dobra" w mowie współczesnej uzasadnia po części tę praktykę; ale lepiej jest czcigodnemu słowu „dobro" przywrócić jego tradycyjne, mocne i czynne znaczenie.

Dodać jednak należy, że identyfikowanie czynu z ruchami mięśni, z przenoszeniem się z miejsca na miejsce, jest definicją barbarzyństwa: czyn czysto duchowy, kontemplacja religijna, naukowa i artystyczna jest nie mniej, ale bardziej czynem, niż machanie rękami i wysiłek fizyczny.

35. Etyka tomistyczna uczy, że skoro cel postępowania ludzkiego jest duchowy, dążyć może do niego bezpośrednio tylko duchowa wola, która jest reakcją na poznanie rozumowe; że zatem czynnikiem, kierującym czynem ludzkim winien być rozum. Etyka tomistyczna odrzuca i potępia jako groźny błąd sentymentalizm, stawiający uczucie na miejsce rozumu w czynie, i woluntaryzm, który radby wolę postawić ponad rozum „uwalniając" ją od jego kierownictwa. Etyka tomistyczna uczy, że wszystkie władze człowieka winny współpracować w czynie, ale pod kierownictwem rozumu, który sam jeden nadać może czynowi człowieka charakter czynu ludzkiego.

Etyka tomistyczna jest etyką intelektualistyczną.

Tomizm odróżnia czyn człowieka od czynu ludzkiego. Wszystko, co człowiek czyni, nawet nieświadomie, mechanicznie, jest czynem człowieka; ale tylko czyn świadomy, kierowany przez rozum, jest czynem ludzkim. Tomizm uczy, że czyn ludzki jest czynem rozumnym, że człowiek tylko o tyle działa jako człowiek, o ile się powoduje rozumem.

Istnieje na ten temat wiele nieporozumień. Z niewiadomych bliżej powodów, pod wpływem propagandy sentymentalistów i woluntarystów, wielu współczesnych uważa rozum za czynnik zły. Doszło do tego, że nazywa się „małżeństwem z rozsądku" małżeństwo zawarte w celu zdobycia pieniędzy, stanowiska społecznego itp., podczas gdy małżeństwo zawarte w znacznie wyższym celu stworzenia dożywotniej przyjaźni dwojga ludzi i na miłości opartej rodziny, uważa się za coś „nierozumnego". Tymczasem analiza wykazuje, że cel i w jednym i w drugim wypadku obrany jest aktem wolnej woli, nie bezpośrednio rozumu: jeden pragnie pieniędzy, drugi miłości i przyjaźni. Ale wola jest zawsze reakcją na poznanie rozumowe i jeśli się to pamięta, łatwo stwierdzić, że małżeństwo zwane „rozumnym" jest właśnie nierozumne, gdyż człowiek, który je zawiera, stawia niższe dobra ponad wyższe, to jest postępuje głupio, nierozumnie.

8*

Jednym z najważniejszych zadań współczesnych jest zdaniem tomizmu przywrócenie naturalnej roli rozumowi w życiu, uwolnienie ludzkości od sentymentalizmu, który polega na sprowadzaniu człowieka na poziom zwierzęcy, jako że uczucia posiadamy na równi ze zwierzętami, podczas gdy człowiek sam jeden posiada rozum i rozumem kierować się powinien.

36. Etyka tomistyczna uczy, że choć człowiek przynosi na świat zarodki dyspozycji do sprawnego czynu, trwałe celowe działanie ludzkie możliwe jest tylko dzięki wychowaniu; że człowiek winien zatem tak postępować, aby się stale wychowywać; że wychowanie to polega na potęgowaniu w uczuciach, woli i rozumie dyspozycji czyli moralnych sprawności, „cnotami" zwanych, umożliwiających sprawny i intensywny dobry czyn. Etyka tomistyczna odrzuca, jako fantastyczne i sprzeczne z ludzką naturą poglądy skrajnych intelektualistów, którzy sądzą, że sama wiedza wystarcza, aby dobrze działać; poglądy stoików i Kanta, którzy sądzili, że wychowanie uczuć jest niepotrzebne; poglądy tych wszystkich, którzy sądzą, że samo zewnętrzne urządzenie życia wystarczy, aby wychować człowieka — i uczy, że aby człowiek był dobry, konieczny jest stały, świadomy wysiłek samowychowawczy całej ludzkiej istoty.

Etyka tomistyczna jest etyką wychowawczą: aby móc działać zgodnie ze swoim celem, człowiek musi wychować w sobie charakter. Charakter zaś jest zespołem sprawności to jest dyspozycji umożliwiających sprawne, łatwe i nawet w zasadzie przyjemne działanie zgodnie z rozumem.

Pod tym względem etyka tomistyczna stoi w skrajnej sprzeczności do rozpowszechnionych kantowskich poglądów, według których człowiek, który, aby działać dobrze, musi walczyć ze sobą, jest moralnie bardziej wartościowy od człowieka, który wychowawszy w sobie sprawności, nie potrzebuje tej walki. Tomizm twierdzi np., że mężnym naprawdę jest nie ten, co się bardzo boi, ale mimo to naciera, ale ten, kto wychował w sobie taki charakter, że nie boi się, że nie potrzebuje w chwili natarcia walczyć ze sobą, ale może wszystkich sił użyć do walki z nieprzyjacielem. Taki bowiem tylko człowiek jest człowiekiem naprawdę wolnym, o harmonijnej, sprawnej naturze — i taki tylko działać będzie naprawdę dobrze: etyka tomistyczna jest nie etyką dobrych intencji, lecz etyką czynu.

Należy jednak baczyć, by nie mieszać tej nauki z poglądem, oceniającym człowieka z czysto technicznego punktu widzenia. Tak np. według tomizmu żołnierz, który nie zdaje sobie sprawy z wielkości niebezpieczeństwa, nie jest naprawdę mężny; zarazem tomizm nie wyklucza wypadków, w których siłą woli wypadnie łamać wewnętrzne opory; twierdzi tylko, że u człowieka dobrego granica, poza którą te opory występują, znajduje się dalej, niż u człowieka niewychowanego, złego. Innymi słowami, tomizm uczy, że cnota nie jest rzeczą przykrą, ale w zasadzie przynajmniej (istnieją wyjątki właśnie w dziedzinie męstwa), przyjemną.

Dodać jeszcze wypada, że tomizm odróżnia w charakterze trzy składniki: wrodzony, nabyty pod wpływem otoczenia i wychowany własnym wysiłkiem. Wartość moralną człowieka mierzy się poziomem tego ostatniego.

37. Etyka tomistyczna uczy, że na pełny charakter składają się cztery grupy sprawności moralnych: roztropność, prawość, moc i umiarkowa-

nie, odpowiadające zarazem czterem cechom sprawnego moralnie charakteru, który winien być rozumny, prawy, energiczny i opanowany. Etyka tomistyczna uczy, że sprawności te nabyć można jedynie przez czyn, że mianowicie każdy czyn dobry w danej dziedzinie podnosi poziom sprawności, podczas gdy każdy czyn zły ją obniża i może doprowadzić do wytworzenia sprawności ujemnej, czyli nałogu. Etyka tomistyczna odrzuca jednak mechaniczne pojmowanie sprawności i uczy, że stanowią one nie proste przyzwyczajenia, ale cechy duchowe, umożliwiające wolne i w pełni ludzkie działanie.

Roztropność jest według etyki tomistycznej najwyższą cnotą moralną przyrodzoną — jest to bowiem dyspozycja praktycznego rozumu, która umożliwia trafną oceną praktyczną i sprawną decyzję moralną; bez niej żadna cnota nie przedstawia praktycznej wartości, gdyż nie przechodzi w czyn, a o czyn w etyce wyłącznie chodzi. Prawość ma siedzibę w woli, podczas gdy moc i umiarkowanie są dyspozycjami uczuć o działaniu poniekąd przeciwnym: moc (do której należy np. męstwo, wytrwałość, honor itp.) umacnia tam, gdzie potrzeba czynu, natomiast umiarkowanie dyscyplinuje popędy, gdy te mają dążność do wyjścia poza ramy rozumu — np. odnośnie do jedzenia lub odpoczynku.

Ogólną cechą wszystkich sprawności moralnych jest to, że umożliwiają one zachowanie złotego (choć nie zawsze matematycznego) środka między dwiema wadami: tak np. wstrzemięźliwość (cnota z grupy umiarkowania) skłania do odżywiania się w miarę, to jest do unikania (przede wszystkim) obżarstwa i (wtórnie) zbytniej surowości w jedzeniu; podobnie męstwo skłania (przede wszystkim) do podejmowania, gdy należy, niebezpieczeństw i (wtórnie) do unikania niepotrzebnych.

Droga do nabycia tych sprawności jest jedna: wykonywanie właściwych czynów. Nie można np. zostać naprawdę mężnym, jeśli się nie wykonuje mężnych czynów, ani naprawdę umiarkowanym bez umartwienia zmysłów. Innymi słowami, podobnie jak sprawności artystyczne i techniczne, cnoty moralne nabyć można tylko przez ćwiczenie. Coprawda człowiek przynosi ze sobą na świat zalążki charakteru w postaci dyspozycji wrodzonych; ale te zalążki muszą być rozwinięte przez osobistą pracę. Tomizm uczy, że nie ma dla tej pracy samowychowawczej granic: według jego nauki życie całe jest szkołą charakteru.

38. Etyka tomistyczna uczy, że istnieją cztery rodzaje wzajemnie sobie podporządkowanych norm to jest miar ludzkiego czynu: prawo odwieczne, naturalne, pozytywne i ludzkie sumienie. Etyka tomistyczna uczy, że ostateczną miarą czynu jest myśl Boga, Stwórcy przyrody, a nie Jego wola, tym bardziej nie wola człowieka, do tego stopnia, że sam Bóg nie może podstawowych praw moralnych zmienić. Etyka tomistyczna uczy, że prawo odwieczne przejawia się we wspólnej ludziom rozumnej, psychofizycznej naturze człowieka jako prawo naturalne; że prawowita władza wykłada i stosuje prawo naturalne, ustanawiając prawa pozytywne; że wreszcie bezpośrednią normą ludzkiego czynu jest indywidualne sumienie, które stosuje prawo naturalne do konkretnych sytuacji. Etyka tomistyczna odrzuca jako groźne nieporozumienia błędy konwencjonalistów,

którzy podstawę prawa moralnego widzą w umowie, a więc we woli człowieka; błędy teologicznych woluntarystów, sądzących, że Bóg mógłby aktem Swojej woli zamienić dobro moralne w zło, i teorie obiektywnych idealistów, którzy umiejscawiają prawo lub wartości w bliżej nieokreślonej „sferze idealnej". Etyka tomistyczna twierdzi, że prawo moralne ma podstawę w realnym bycie i myśli Boga, a wtórnie w realnej naturze ludzkiej.

Etyka tomistyczna jest etyką bezwzględnych wartości, absolutystyczną Za przykład prawa naturalnego może służyć norma, przepisująca rodzicom kochać swoje dzieci i opiekować się nimi: natura psychofizyczna człowieka wymaga bowiem tej opieki a zarazem skłania rodziców do jej wykonywania. Jest więc rzeczą jasną, że prawo takie nie może być zniesione przez żadną ustawę, przez żadną umowę ludzką: dopóki człowiek jest człowiekiem, prawo to będzie obowiązywało. Jego podstawą jest myśl Boga, o tyle mianowicie, o ile jest ona myślą Stwórcy i Rządcy świata, który taką właśnie naturę ludzką stworzył i przyporządkował do Swoich celów; wynika stąd, że Bóg mógłby wprawdzie stworzyć człowieka innym, ale stworzywszy go takim, jakim jest, nie może zmienić praw natury nim rządzących. Jeśli chodzi o rolę władzy, nie może ona tworzyć prawa naturalnego, ani go znosić: jej rolą jest je stosować i wykładać. Tak np. prawo naturalne nakazuje, aby ludzie żyli w mieście, wzajemnie sobie nie przeszkadzając: władza (rząd, policja lokalna itd.) wykłada to prawo i stosuje, nakazując np. by jeżdżono lewą, albo prawą stroną ulicy.

Sumienie w terminologii tomistycznej nie jest uczuciem, ale sylogizmem, aktem rozumu, który ogólne prawo stosuje do konkretnego wypadku. Tak np. prawo moralne ogólne głosi, że należy w miarę możności pomagać bliźnim w potrzebie; spotkawszy nędzarza, proszącego o jałmużnę, stwierdzamy, że jest to bliźni w potrzebie, i że mamy możność pomożenia mu; wniosek wyciągnięty jest nakazem sumienia. Jest to norma bezpośrednia, która zawsze obowiązuje, do tego stopnia, że nawet gdy jesteśmy w błędzie, co do prawa (np. gdy sądzimy, że wypada niekiedy kłamać) albo co do sytuacji mamy obowiązek działać zgodnie z sumieniem. Skądinad każdy jest jednak obowiązany wychowywać w sobie poprawne sumienie.

Tomizm jest więc i pod tym względem konsekwentnym realizmem.



Taka jest w najogólniejszych zarysach nauka etyki tomistycznej. Wynikają z niej liczne i doniosłe wnioski.

I tak, jeśli obiektywizm etyczny jest prawdą, dobre jest tylko życie spędzone w wysiłku nad dobrym wykonaniem pracy, a nie nad szukaniem przyjemności lub zysku.

Jeśli prawdą jest, że Bóg jest indywidualnym celem każdego człowieka, żaden człowiek nie może być użyty jako środek do czegokolwiek innego.

Jeśli prawdą jest, że cel doczesny człowieka stanowi kultura, podnoszenie własnego poziomu kulturalnego jest obowiązkiem każdego człowieka, umożliwienie dostępu do kultury wszystkim swoim członkom jest obowiązkiem społeczeństwa.

Jeśli prawdą jest, że człowiek rządzić się powinien rozumem, plano-

wanie życia jest obowiązkiem, dyscyplina wyobraźni, uczuć, myśli i czynu przez rozum jest obowiązkiem.

Jeśli prawdą jest, że człowiek może się stać dobry tylko przez samowychowanie, żaden nacisk zewnętrzny nie wystarcza, aby wytworzyć człowieka, postęp ludzkości możliwy jest tylko przez osobistą pracę każdego człowieka nad sobą i wzajemną pomoc w samowychowywaniu.

Jeśli prawdą jest, że cała istota ludzka bierze udział w czynie i winna być wychowana, ideałem jest harmonia wszystkich władz człowieka, istnieje obowiązek kultury uczuć, kultury fizycznej i dbałości o zdrowie.

Jeśli prawdą jest, że prawo moralne ugruntowane jest w naturze ludzkiej, relatywizm etyczny jest fałszem, istnieją niezależnie od woli człowieka i od historii prawa i wartości moralne, istnieje moralność przedmiotowa i ponadczasowa.

## VI. PERSONALIZM TOMISTYCZNY

39. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo jest zespołem osób ludzkich posiadających wspólny cel, którym jest dobro społeczne; że społeczeństwo nie jest więc rzeczą, substancją, osobą w ontologicznym słowa zrozumieniu; że jedynymi substancjami, osobami, bytami pełnymi w społeczeństwie są konkretne, indywidualne osoby ludzkie, z których społeczeństwo się składa. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo nie posiada ani posiadać nie może duszy, ani ducha w ścisłym słowa znaczeniu i że nie jest nieśmiertelne. Personalizm tomistyczny odrzuca błędy Hegla i innych, którzy przypisują społeczeństwu większą pełnię bytu niż człowiekowi i sądzą, że społeczeństwo posiada duszę, „przedmiotowego ducha", lub że jest osobą w ontologicznym słowa znaczeniu. — Personalizm tomistyczny uczy, że osobowość przysługuje na ziemi tylko wyłącznie jednostce ludzkiej.

Tomizm definiuje osobę następująco: „indywidualna substancja duchowa". Aby więc jakiś byt był osobą, musi być (1) substancją, a więc bytem w pełnym słowa znaczeniu, (przypadłości, np. kultura itp. nie są osobami); (2) w pełni indywidualną (ręka ludzka nie jest więc osobą); (3) duchową (zwierzę nie jest osobą). Człowiek oczywiście jest osobą tak pojętą, natomiast według tomizmu społeczeństwo osobą nie jest, gdyż nie jest substancją indywidualną, ale zespołem substancji, a mianowicie ludzi.

Wypada podkreślić, że tomizm i tutaj także jest konsekwentnym realizmem i że jego nauka o społeczeństwie opiera się na teorii substancji i przypadłości, bez której nie jest zrozumiała.

Dwie uwagi terminologiczne: (1) nie należy używać wyrażeń „jednostka" „osobnik" (oznaczających także zwierzę) tam, gdzie chodzi o człowieka: wypada mówić o „osobie"; (2) nie należy zastępować konkretnego „osoba" przez abstrakcyjne (w polskim języku) „osobowość"; język fran-

cuski używa wprawdzie „personnalité" także jako konkretu; ale po polsku np. „prawa osobowości" są z tomistycznego stanowiska nonsensem: prawa ma osoba nie osobowość.

40. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo ludzkie, choć nie jest substancją, nie jest jednak fikcją; że społeczeństwo stanowi zespół osób powiązanych między sobą rozlicznymi realnymi relacjami, stosunkami, zależnościami, czyli realnymi przypadłościami; że zatem społeczeństwo ludzkie jest czymś więcej niż sumą jednostek do niego należących, że istnieje wprawdzie tylko w osobach ludzkich, ale niezależnie od poznania i poza ludzką świadomością. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo ludzkie, będąc realnym bytem, posiadać może własną działalność i własne uprawnienia. Personalizm tomistyczny odrzuca jako groźne nieporozumienia poglądy nominalistów, indywidualistów i innych filozofów anty-społecznych, którzy sądzą, że społeczeństwo ludzkie jest bytem czysto myślnym, fikcyjnym.

Tomizm zajmuje więc pośrednie stanowisko między dwoma błędami, które oba wynikają z tego samego niezrozumienia realnej przypadłości. Gdy się bowiem uznaje tylko istnienie substancji, trzeba wybierać między twierdzeniem, że substancją ta jest społeczeństwo, a twierdzeniem, że substancją ta jest tylko człowiek. Tomizm uczy, że prawda jest inna: jedynymi substancjami w społeczeństwie są indywidualni ludzie, ale poza substancjami istnieją jeszcze realne relacje — tak, że społeczeństwo, choć nie jest substancją, jest przecież rzeczywistością, jest czymś więcej niż sumą jednostek. Dzięki tej nauce tomizm może uniknąć obu oczywiście absurdalnych, jego zdaniem, konsekwencji moralnych i politycznych wynikających z innych teorii.

Zauważymy ponownie, że ta nauka jest najzupełniej niezrozumiała bez znajomości ontologii tomistycznej i że stanowi ona dalszy przejaw konsekwentnie realistycznego stanowiska tomizmu.

41. Personalizm tomistyczny uczy, że człowiek jako osoba, z racji swojej duchowej natury, jest istotą społeczną;że nie tylko nie może (negatywnie) poza społeczeństwem żyć jak powinien i osiągnąć pełni rozwoju, ale że także (pozytywnie) przyporządkowany jest do społeczeństwa, do współżycia i współpracy z innymi ludźmi, tak dalece, iż społeczność jest istotną cechą jego natury. Personalizm tomistyczny uczy, że dobro wspólne, warunkujące rozwój każdego jego członka jest celem społeczeństwa; że dobro to jest nierozerwalnie związane z duchowym i materialnym dobrem indywidualnym osoby ludzkiej. Personalizm tomistyczny odrzuca jako sprzeczne z rzeczywistością wszystkie przedziały między indywidualną a społeczną istotą w człowieku, tym bardziej teorię „umowy społecznej", według której społeczeństwo miałoby podstawę wyłącznie w porozumieniu między ludźmi. Personalizm tomistyczny uczy, że ktokolwiek przeczy społecznej naturze człowieka, przeczy tym samym jego duchowej naturze.

Zgodnie z popularnym poglądem istnieją dwie różne rzeczy: z jednej strony człowiek, z drugiej społeczeństwo; podobnie w człowieku odróżnia ten pogląd jakby dwie natury: indywidualną i społeczną. Jest to, zdaniem tomizmu, zasadnicze nieporozumienie: społeczeństwo nie istnieje w powietrzu ponad ludźmi, ale stanowią je właśnie ludzie powiązani przez realne relacje; a w człowieku nie ma dwóch natur, dwóch istot, tylko jedna niepodzielna duchowa natura, która właśnie jako osoba, jest społeczna. Sytuacja jest tutaj podobna do tej, jaką spotykamy w dziedzinie stosunku materii do ducha: człowiek nie składa się z dwóch istot, cielesnej i duchowej, ale jest jedną istotą materialno-duchową, w której materia jest tworzywem a duch treścią, aktem. Podobnie i tutaj: nie ma „człowieka indywidualnego" i „społecznego", ale tylko jeden i ten sam człowiek, w którym element indywidualny ma się jak tworzywo, jak możność do elementu społecznego, który jest jego treścią i aktem.

Tomizm odrzuca więc kategorycznie teorie, według których np. praca fizyczna była sprawą czysto społeczną, ale sztuka czysto indywidualną. Co więcej, tomizm uczy, że wszystkie cnoty są w porządku przyrodzonym podporządkowane cnocie sprawiedliwości społecznej; tak np. człowiek, który nie jest cierpliwy, albo mężny, grzeszy przeciw cnocie cierpliwości albo męstwa, lecz także przeciw sprawiedliwości społecznej. Jasne jest więc, że tomizm nie uznaje istnienia etyki społecznej, albo raczej: każdą etykę uważa za społeczną.

42. Personalizm tomistyczny uczy, że celem społeczeństwa jest umożliwienie każdemu z jego członków jak najlepszych warunków życia i rozwoju; że zatem człowiek, osoba ludzka, jest celem społeczeństwa, nie społeczeństwo celem człowieka. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo posiada obowiązki i uprawnienia zgodne z jego celem i może domagać się od swoich członków współpracy i ofiar na jego rzecz, uczy jednak zarazem, że istnieją dziedziny, w których człowiek wyrasta ponad społeczeństwo i jest od niego niezależny, te mianowicie, które dotyczą bezpośrednio jego bytu i nadziemskiego celu.

Społeczeństwo może zatem, według tomizmu, bronić swoich członków przed niebezpieczeństwem (nieprzyjacielem, ogniem, powodzią) i wtedy żądać od nich współdziałania; może budować drogę, albo lotnisko, dla ułatwienia pracy, albo teatr, dla ułatwienia życia kulturalnego; i w tych wypadkach nic nie stoi na przeszkodzie, by społeczeństwo żądało współdziałania. Może ono w konsekwencji także karać opornych. Społeczeństwo może dalej w wypadku głodu, albo choroby jednych, żądać dóbr materialnych od innych itp.

Natomiast społeczeństwo nie ma według tomizmu prawa odbierać życia (wyjąwszy jako karę, gdyż wówczas działa w obronie swoich członków); nie może kaleczyć ze względów eugenicznych, gdyż jest to wtargnięcie w samą osobę człowieka, nietykalną. Nie może bronić prowadzenia takich czy innych badań naukowych, ani uprawiania takich czy innych kierunków sztuki, o ile nie jest przez to zagrożone ważne dobro wspólne, np. moralność publiczna. Nie może narzucać poglądów na cel ostateczny człowieka, a więc także nakazywać ani zakazywać danej religii itp.

Istnieją, oczywiście, w tej dziedzinie sfery sporne, w których nie jest łatwo rozstrzygnąć, czy społeczeństwo ma czy nie ma prawa narzucać

swojej woli. Ogólna zasada jest jednak jasna według tomizmu: wszystko to, co jest bezpośrednio związane z bytem i z celem ostatecznym osoby ludzkiej, leży poza zasięgiem uprawnień społeczeństwa — bo społeczeństwo jest środkiem mającym służyć tej osobie, a nie na odwrót.

43. Personalizm tomistyczny uczy, że podstawowym warunkiem rozwoju osoby ludzkiej są dobra materialne; że dobra te są w zasadzie wspólne i służyć winny wszystkim; że społeczeństwo winno dbać o to, aby nikomu ich nie brakło bez winy. Personalizm tomistyczny uczy, że zarząd dobrami materialnymi jest w zasadzie najsprawniejszy, gdy pozostawiony jest zapobiegliwości poszczególnych ludzi; że społeczeństwo winno zatem dbać, aby własność prywatna była jak najbardziej powszechna. Personalizm tomistyczny uczy, że głównym środkiem zdobywania środków materialnych jest praca ludzka; że praca ta, jako akt osobowy nie jest towarem i nie może być traktowana jako rzecz. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo ma prawo i obowiązek pilnowania, by w tej dziedzinie nie występowały nadużycia i w razie potrzeby ma prawo narzucania zasad, zgodnych z prawem natury i potrzebami okoliczności.

Tomizm uczy, że dobra materialne są w zasadzie wspólne, tak dalece, że w konieczności, np. wobec głodu, nie ma prawa własności: zarazem jednak tomizm stoi na stanowisku, że najlepszą formą zarządzania dobrami materialnymi jest własność prywatna.

Teza o zasadniczej wspólnocie dóbr przejawia się w tomizmie jeszcze w innej formie: mianowicie tomizm uczy, że praca, którą człowiek zdobywa te dobra, jest funkcją społeczną i winna być wynagradzana społecznie, to jest tak, by żadnemu z członków społeczeństwa nie brakło tego, co mu jest potrzebne do życia i rozwoju. Wynika stąd, że np. uzasadnione jest żądanie wyższej płacy (przy tej samej wytwórczości) dla ojca licznej rodziny niż dla samotnego pracownika. Tomizm potępia teorię liberalną, która temu przeczy; liberalizm uważa bowiem pracę ludzką za towar, za dobro materialne posiadające czysto materialną wartość, podczas gdy tomizm stoi na stanowisku, że jest to akt ludzki, a więc, wobec jedności istoty ludzkiej, duchowy i nie może być uważany za rzecz materialną. Tomizm uczy, że pracę należy uważać jako wkład osoby do dobra społecznego, a pracownika wynagradzać zgodnie z wspólnym celem, to jest tak, aby mu zapewnić możność życia i rozwoju.

Wypada jednak podkreślić, że są to zasady ogólne, a nie przepisy określające ustrój gospodarczy. Możliwe są różne takie ustroje i, zależnie od okoliczności, jeden albo drugi będzie lepszy — pod warunkiem, aby zachowane były zasady podstawowe: że każdy ma mieć możność życia i rozwoju, że winno się dążyć do zapewnienia wszystkim własności, że dobra materialne są w zasadzie wspólne i że człowiek, ani jego praca nie może być nigdy uważana za towar. W tych granicach nic nie stoi jednak na przeszkodzie np. przejęciu przez społeczeństwo pewnej ilości dóbr materialnych, różnicowaniu płac według wyniku pracy itp.

44. Personalizm tomistyczny uczy, że istnieje wielość różnych społeczeństw o różnych celach, wzajemnie sobie podporządkowanych, ale posiadających własne zadania i uprawnienia; że choć w porządku naturalnym najwyższym społeczeństwem jest państwo, nie jest ono jedynym społeczeństwem uprawnionym do regulowania życia; że inne społeczeństwa, w szczególności rodzina, są pod względem swoich celów od państwa niezależne. Personalizm tomistyczny odrzuca teorie etatystyczne, które pragną wszystko podporządkować państwu i uczy, że istnieje organiczna hierarchia społeczeństw.

Wszystko, co dotąd było powiedziane, dotyczy nie tylko państwa ale społeczeństwa w ogóle:każde społeczeństwo ludzkie jest więc według tomizmu zespołem ludzi, jest rzeczywistością, posiada podstawę w naturze ludzkiej i pewne uprawnienia. winno współdziałać w osiągnięciu dobra wspólnego w swoim zakresie. Społeczeństwa te są w mniejszym lub wiekszym stopniu naturalne: np. społeczeństwo pracowników danej fabryki ma charakter mniej naturalny niż rodzina; nie mniej, wszystkie są zespołami osób ludzkich i rządzone są przez podobne w zasadzie prawa.

Tomizm jest więc także pod względem społecznym doktryną pluralistyczną: odrzuca koncepcję jednego jedynego społeczeństwa, którego członkami byliby tylko poszczególni ludzie, niepowiązani w żadne inne społeczeństwa, i uczy, że istnieje wprawdzie społeczeństwo naczelne, o najwyższych uprawnieniach i najszerszym zakresie działania, mianowicie państwo, ale że obok niego istnieją inne społeczeństwa, posiadające pewne, niezależne od państwa, uprawnienia własne. Takim społeczeństwem jest według tomizmu, w każdym razie, rodzina. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie — i byłoby zgodne z duchem tomizmu — gdyby podobne stanowisko przyznano np. związkom zawodowym, gminom itp. Temu pluralizmowi strukturalnemu odpowiada, zgodnie z duchem tomizmu, pluralizm prawny: nic nie stoi mianowicie na przeszkodzie, ze stanowiska tomizmu, temu, by inne, mniejsze społeczeństwa, mogły stanowić we własnym zakresie obowiązujące prawa.

Ze stanowiska teologii tomistycznej, obok państwa istnieje jeszcze inne społeczeństwo najwyższe, całkowicie niezależne od żadnego innego — mianowicie Kościół; jest to jednak sprawa, o której filozofia niczego wiedzieć nie może. Natomiast do dziedziny filozofii należy zagadnienie społeczeństwa międzynarodowego. Tomizm uczy, że takie społeczeństwo, choć może nie posiadać organizacji zewnętrznej, faktycznie istnieje, gdyż istnieje dobro wspólne ludzi, należących do różnych państw, a nawet wszystkich ludzi w ogóle.

45. Personalizm tomistyczny uczy, że każde społeczeństwo posiadać musi władzę; że władza ma się do członków społeczeństwa jak akt do możności, jak treść do tworzywa; że posiada ona prawo stanowienia praw pozytywnych i wprowadzania ich w życie. Personalizm tomistyczny uczy, że władza występuje w imieniu dobra społecznego, że jednak nie jest ona abstraktem, ale zespołem osób ludzkich, obowiązanych do postępowania zgodnie z zasadami etyki. Personalizm tomistyczny uczy, że istnienie władzy oparte jest na prawie naturalnym, ale że sposób jej ustanowienia

jest w znacznym zakresie dowolny, tak dalece, że nie istnieje żaden ustrój bezwzględnie doskonały, ale różne ustroje mogą się okazać najlepsze zależnie od okoliczności.

Władza jest według tomizmu czynnikiem, który nadaje treść, a mianowicie organizację społeczeństwu; ma się ona więc do członków społeczeństwa jak akt do możności. Możliwy jest w zasadzie stan, w którym dane społeczeństwo nie posiada jasno wyróżnionej władzy (np. naród nie posiadający państwa); ale jakiś ośrodek, nadający, mniej lub więcej sprawnie, kierunek działalności społecznej, jest dla każdego społeczeństwa istotny. Wynika stąd, że władza jest w zasadzie czymś naturalnym, opartym na prawie naturalnym, a więc ostatecznie na myśli Boga; w tym sensie tomizm tłumaczy twierdzenie „władza od Boga pochodzi". Natomiast sposób ustanowienia władzy nie jest przepisany przez naturę ludzką. Nie ma też w naturze ludzkiej niczego, co by nakazywało według tomizmu, uważać np. ustrój parlamentarny, a nie autokratyczny, za najlepszą formę ustroju. Tomizm uczy, że nie ma pod tym względem niezawodnej recepty.

## VII. WSKAZÓWKI DYDAKTYCZNE I BIBLIOGRAFICZNE

Rozpoczynających studium tomizmu przestrzec należy: (1) przed podręcznikami, (2) przed czytaniem tekstu św. Tomasza bez komentarza.

Podręczników istnieje mnóstwo, ale autorowi niniejszych wskazówek nie jest znany ani jeden, który by spełniał zadanie wprowadzenia nowoczesnego świeckiego czytelnika; tekst św. Tomasza bez komentarza okaże się zazwyczaj najzupełniej niezrozumiały (tym bardziej, jeśli nim będzie przekład) i zrazi czytelnika. Zarówno istniejące podręczniki, jak i tekst bez komentarza mogą dać początkującemu całkiem opaczny obraz tomizmu.

Następująca metoda dała w praktyce dobre wyniki: (1) Tworzyć małe zespoły (kółka tomistyczne). (2) Wziąć za podstawę jakiś skrót tomizmu, np. niniejsze ABC, albo jedną z prac wymienionych poniżej w rozdziale „Wstęp; prace ogólne". (3) Jako komentarza do każdego rozdziału użyć jednej z prac obszerniejszych na dany temat. (4) Praca odbywa się tak, że wszyscy członkowie zespołu dokładnie czytają i przemyśliwują tekst podstawowy, podczas gdy jeden z nich (kolejno) przygotowuje pogłębiony referat danego punktu. (5) W zasadzie nie należy dyskutować więcej niż jeden punkt na jednym zebraniu.

Słowo wypada powiedzieć o postawie studiującego ten przedmiot i o duchu, w którym studium odbywać się powinno. Profesorowie historii filozofii zwykli uczyć, że nie podobna żadnego myśliciela naprawdę zrozumieć, jeśli się nie podchodzi do niego z sympatią i z założeniem, że jego myśli są trafne. Otóż postawa taka jest tym bardziej wymagana od katolika studiującego św. Tomasza. Podejście w złym tego słowa znaczeniu

„krytyczne", byłoby tutaj całkowitym nieporozumieniem: czytelnik pamiętać powinien, że ma do czynienia z jednym z największych umysłów, jakie ludzkość wydała, więcej nawet, że św. Tomasz dlatego takie stanowisko zajmuje w Kościele, że przez niego „coś większego niż Tomasz sam przemawia". Początkujący tomista dobrze więc uczyni, jeśli przede wszystkim postara się o zrozumienie św. Tomasza-człowieka (posłużyć tutaj może, poza literaturą podaną poniżej w dziale „Wstęp", także piękne dziełko G. K. Chestertona: Św. Tomasz z Akwinu) — a następnie, gdy w razie napotkania na trudności, nie tomizm, ale samego siebie, swoje niezrozumienie, winić będzie. Aby św. Tomasza zrozumieć, trzeba, dopóki się nie weszło głęboko w jego myśl, zachować postawę ucznia; a że ta postawa nie zniknie po zdobyciu zrozumienia, o tym można na podstawie wielowiekowej praktyki zapewnić.

Byłoby jednak źle, gdyby początkujący tomista rozumiał tę wskazówkę w tym sensie, że uczyłby się na pamięć zdań, wyczytanych w tekstach, chociaż ich nie rozumie albo nie rozumie ich racji. Taka postawa jest tomisty niegodna. Tomista, nawet początkujący, zadawać sobie powinien wobec każdego tekstu dwa pytania: 1): co to znaczy? 2): dlaczego tak jest? Dyskusja obracać się winna około tych dwóch pytań i nie należy kapitulować tak długo, dopóki się nie znalazło na nie odpowiedzi. Dopiero gdy zbiorowy wysiłek zespołu nie przyniósł pożądanego wyniku, wypada prosić o wyjaśnienie znawców. Ale wtedy trzeba o nie prosić — zwracając się do znajomego tomisty, pisząc do redakcji katolickiego czasopisma itp.

Cała praca powyższa ma za cel umożliwienie początkującemu czytania tekstu św. Tomasza w oryginale, albo w dobrym tłumaczeniu. Kto to zdobył, ten odkrył tym samym olbrzymią dziedzinę, z której czerpać będzie w ciągu całego życia w codziennej lekturze radość i siłę duchową. Trzeba należeć do tych, którzy tego zaznali, aby zrozumieć, czym to jest i jak trud, konieczny do otwarcia tomizmu przed nami, stokrotnie się opłaca.

**BIBLIOGRAFIA:** Bocheński I. M., OP.: Europaeische Philosophie der Gegenwart. Bern 1947 (elem.) — * Mandonnet, P. OP, et Destrez, J.: Bibliographie thomiste, Le Saulchoir 1925 (ponad 11 tys. pozycji). — * Bourke, V. J.: Thomistic Bibliography 1920—1940, St. Louis 1944. — W druku znajdują się dwa (jedyne w swoim rodzaju) przewodniki bibliograficzne: Wyser, P., OP.: Thomas von Aquin i Der Thomismus, oba w Bibligraphische Einf. in das Studium der Philos. hrsg. I. M. Bocheński Bern A. Francke.

**Wstęp, Prace ogólne:** Kowalski, K. (biskup): Św. Tomasz z Akwinu a czasy obecne, Poznań 1935. — Woroniecki, J., OP.: Katolickość tomizmu, Warszawa 1938, — Maritain, J.: Le Docteur Angélique, Paris, 1930. —

Grabmann, M.: Der hl. Thomas von Aquin. — Sertillanges, A. D. OP.: St. Thomas d'Aquin, Paris 1910. — Gilson, E.: Le thomisme, Paris, 1948. Grabmann, M.: Wstęp do sumy teologicznej św. Tomasza z Akwinu (przekł. ks. A. Żychliński), Lwów 1935. — Chojnacki, P.: Filozofia tomistyczna i neotomistyczna, Poznań 1947. — D'Arcy, M. C., SJ.: Thomas Aquinas, London 1930.

**Tekst sumy teologicznej:** Krytyczny tekst w wydaniu Leonina, Roma 188 bnn, wydanie podręczne (manuale), Torino 1948. Istnieje ponad 10 różnych, na ogół dobrych wydań na rynku. — Czytać należy tekst Sumy zawsze z komentarzem, najlepsze wydanie angielskie: Farrel, W., OP.: A companion to the Summa, New York 1941 nn (4 tomy). Wydanie nakładem La Revue des Jeunes, Paris 1925 nn. (dotąd 46 tomów) zawiera dobry przekład i komentarz francuski. Wydanie nakł. Cath. Akademikerverlag (Ueb. durch die Dominikaner u. Benediktiner Deutschlands u. Oesterreichs) Salzburg 1934 nn. (dotąd 13 tomów) podobny przekład i (obszerniejszy, na ogół lepszy) komentarz niemiecki. — Polskiego przekładu nie ma.

**Realizm:** Maritain, J. Introduction génerale a la Philosophie, Paris, 1920. — * Maritain, J.: Theonas, Paris 1921. — Gilson, E.: Le réalisme méthodique, Paris 1938. — Chojnacki, P. Wstęp do filozofii i zarys ontologii, Opole 1949 (patrz także poniżej: Pluralizm).

**Pluralizm:** Świeżawski, St.: Byt, Lublin 1948. — Wais, K.: Ontologia, Lwów 1926. — Maritain, J.: Sept leçons sur l'être, Paris 1934. — * Manser, G. M., OP.: Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1949 (najlepsza praca) — * Maritain, J.: Les degrés du savoir, Paris 1932. — * Gilson, E.: L'être et l'essence, Paris 1948.

**Teizm:** * Garrigou-Lagrange, R., OP.: Dieu, Paris 1923 (wiele wydań). * Mascall, E. L.: He who is, London 1943 (najlepsza praca, autor nie jest katolikiem).

**Hylemorfizm:** * Wais, K.: Kosmologia szczegółowa (2 tomy), Poznań 1931-32. — * Pastuszka, J.: Psychologia ogólna (2 tomy), Lublin 1947. — * Brennan, R. E.: General Psychology, New York 1937. — Barbado, Introduction à la psychologie experimentale, Paris 1931.

**Etyka:** * Woroniecki, J, OP.: Katolicka etyka wychowawcza, Kraków 1948 (3 tomy, najlepsza praca).

**Personalizm:** Międz. Unia Badań społecznych: Kodeks społeczny, Lublin 1934. — Maritain, J.: Les droits de l'homme et la loi naturelle, Paris 1945. — Maritain. J.: Du régime temporel et de la liberté, Paris 1933. — Maritain, J.: La personne et la bien commun, Paris 1947.

*GERTRUDA VON LE FORT*

# GODY MAGDEBURSKIE

*Magdeburg — gród Panny — stał się podczas wojny trzydziestoletniej widownią najkrwawszych walk religijnych i domowych pomiędzy katolikami i protestantami. Powieść Gertrudy von le Fort zaczyna się opisem przygotowań do dziewiczego wieczoru pięknej patrycjuszki, Erdmuth Plögen, mającej nazajutrz zaślubić członka rady miejskiej młodego Willigisa Ahlemanna. Ale oblubieniec nie zjawia się na tę uroczystość — odwołują go już prawie od ołtarza ważne sprawy publiczne. Szwedzi stoją przed Magdeburgiem pod wodzą pułkownika Falkenberga i proponują miastu zajęcie go i osłonę przed armią cesarza Ferdynanda II i katolickiej Ligi. Luteranie magdeburscy pod wpływem kazań swoich duchownych, zwłaszcza wymownego i ogólnie szanowanego pastora Bake, skłaniają się do przyjęcia propozycji szwedzkiej — obawiają się bowiem, że w razie zwycięstwa Ligi podpadną pod edykt restytucyjny, żądający zwrotu wszystkich dóbr kościelnych, zagarniętych przez Reformację a dążący w istocie do ostatecznego zlikwidowania jej wpływów. Miasto Magdeburg utraciłoby wówczas prawa nadane mu przez Ottona Wielkiego i przeszło pod władzę arcybiskupią, co wobec potwornej zasady „cuius regio, eius religio" uniemożliwiłoby jego mieszkańcom swobodne wyznawanie swojej wiary. Willigis Ahlemann widząc w układzie ze Szwedami zdradę narodową udaje się więc bezzwłocznie do obozu wojsk cesarskich w Hameln, ażeby ich dowódcy Tillyemu zanieść wieść o tym, co się przygotowuje w Magdeburgu, i jednocześnie uchronić miasto od bratobójczych walk. Błaga więc cesarskiego wodza o zapewnienie jego obywatelom swobody wyznania. Tilly zdaje sobie sprawę z słuszności jego stanowiska i wysyła swojego kapelana, młodego Jezuitę, do spowiednika Ferdynanda Lamormainiego, członka tego samego zakonu, ażeby skłonił cesarza do odwołania edyktu lub przynajmniej zawieszenia go do czasu wypędzenia wrogów z kraju. We własnym obozie znajduje jednak doświadczony wódz wielu przeciwników: generałowie Pappenheim i Mansfeld dążą do ujarzmienia buntującego się Magdeburga i wytępienia orężem tego siedliska herezji. Tymczasem pułkownik Falkenberg zajmuje śmiałym podstępem miasto i zdobywa miłość Erdmuth Plögen, nie mogącej pojąć, że ważniejsze od osobistego szczęścia obowiązki zajmują uwagę narzeczonego. Cesarz nie odwołuje edy-*

*ktu restytucyjnego i nie obiecuje wolności wyznania mieszańcom Magdeburga a Szwedzi wykorzystują jego obronne mury dla swoich wojennych celów. Przychodzi więc do zdobywania miasta szturmem przez wojska cesarskie w maju 1631 r., przy czym Magdeburg ulega bezprzykładnemu w tych czasach zniszczeniu i spaleniu. Nieliczna garstka mieszkańców chroni się w murach pięknej gotyckiej katedry, którą naczelny wódz każe ochraniać za wszelką cenę. Falkenberg ginie w walce a Willigis, wierny swojej przyrzeczonej miłości, wynosi Erdmuth z płonącego domu i pomimo jawnej zdrady bierze z nią ślub w otoczonej wieńcem pożarów katedrze.*

*Powieść Gertrudy le Fort nie dąży do realistycznego odtworzenia epoki wojny trzydziestoletniej, — jest raczej poetycką transpozycją jej wewnętrznych konfliktów i zagadnień. Erdmuth Plögen staje się poniekąd symbolem miasta Magdeburga — ale i ono samo jest w zamierzeniach autorki również figurą większej społeczności — to jest Kościoła i całego chrześcijaństwa, rozdartego wielkim rozłamem Reformacji i nie realizującego dostatecznie Chrystusowego przykazania miłości. Poza poetyczną opowieścią o pięknej i niewiernej mieszczce magdeburskiej ukazuje nam autorka, zwłaszcza w przytoczonym tu zakończeniu, dalekie perspektywy najistotniejszych problemów naszej religii i kultury.*

Po trzech dniach — długich jak wieczność — naczelny wódz wojsk cesarskich, hrabia Tilly, wydał rozkaz ażeby wszyscy, którzy schronili się przed ognistym potopem w murach katedry, wyszli ze swojej Arki. Na czele kroczył Bake, oddany całkowicie swoim obowiązkom pastora — pocieszył umierających, zaślubił Willigisa z Erdmuth, a na końcu ochrzcił też w świątyni swoje piąte z rzędu dzieciątko, które przyszło szczęśliwie na świat pośród tej nędzy i boleści. Kiedy otwarto portal katedry, uratowani ujrzeli sztywno wyprostowaną postać Tillyego na koniu, a za nią — tam, gdzie znajdowało się niegdyś piękne, dumne miasto Magdeburg — ogromną, dymiącą kupę gruzów. Pod nią leżało pogrzebanych dwadzieścia tysięcy kwitnących obywateli magdeburskich — ale pod nią spoczęło także w grobie zwycięstwo Jego Dostojności Tillyego, najsilniejsza twierdza, jaką spodziewał się wznieść przeciw Szwedom, wszystkie jego plany strategiczne a zapewne i losy tej wojny. Teraz mogła ona trwać i trzydzieści lat — nie śmiał już żywić żadnej nadziei doczekania się jej końca i nie mógł wierzyć, że będzie kiedykolwiek wygrana. Groza pochodni zapalonych w Magdeburgu musi popchnąć protestantów całej Rzeszy w objęcia szwedzkiego władcy. Jego królewska mość znowu pokonał tu

katolickiego wodza — tym razem uderzając w jego honor i sławę. Aż po najdalsze czasy Jan Therklaes hrabia Tilly zwiąże swoje imię z losami nieszczęśliwego miasta — tak jak przy ślubie oblubieniec nadaje swoje nazwisko oblubienicy. Grubiański toast przy uczcie w Hameln będzie nawet jeszcze i w grobie mącił spokój Jego Dostojności — na zawsze pozostanie on tym okrutnym zalotnikiem, który udusił Pannę z godła magdeburskiego w jej ślubnej łożnicy. A przecież siwiejący wódz tak pragnął obejść się po ojcowsku z tym miastem! Udaremniono jednak te zamiary i to było właśnie przyczyną, że jego samotne oczy miały dzisiaj takie twarde wejrzenie, a zniszczona, starokawalerska twarz wyraz takiej zaciętej goryczy, jak gdyby chciał cały zastygnąć w kamień i żelazo — takim naprawdę nikt jeszcze nie widział katolickiego wodza! Gdzież to podziała się jego przyboczna chorągiew z błękitnego jedwabiu — czy i ona zosała pogrzebana pod gruzami Magdeburga? Czy może nie chciał patrzeć nawet na Najświętszą Pannę — wszakże nikt nie śmiał mu się pokazywać na oczy od czasu, gdy pan Mar szałek Pappenheim chciał otrąbić zwycięstwo w palącym się grodzie.

A kiedy nieszczęsny tłum zaczął się wysuwać chwiejnym krokiem z katedry — trwali tam przecież trzy dni bez jadła i w trwodze śmierci — Jego Dostojność musiał znów przypomnieć ten złowrogi toast na cześć godów magdeburskich, albowiem żałosny pochód uratowanych wytaczał się ku niemu właśnie z słynnej bramy Dziesięciu Panien ewangelicznych! Zmarszczył się więc tak groźnie, iż zdawało się, że idący cofną się w głąb świątyni!

Tymczasem wystąpił Bake, żeby przemówić w imieniu swoich owieczek. Jego Dostojność spojrzał na niego srodze zagniewany: Bake był przecież jednym z tych przeklętych kaznodziei, którzy swymi naukami o wiecznym potępieniu udaremnili wszelkie układy. Bake — dopiero co ułaskawiony przed stolicą bożą — widział się teraz pociągnięty przed sądy ludzkie. Jego łatwa do wytrącenia z równowagi dusza zaszła w istocie znów gdzieindziej niż zamierzała: zamiast w imię Chrystusa błagać o zmiłowanie katolickiego dygnitarza, zarecytował wodzowi papistów piękny wiersz Wirgiliusza o zburzeniu Troi. Po raz trzeci w duchu Jego Dostojności zawrzał straszliwy gniew na Marszałka — on także, pośród dziejących

się tu okropności, powitał go zdobyciem trojańskiego grodu! Wówczas pochód nieszczęsnych zawrócił już naprawdę do katedry, gdyż hrabia Tilly przybrał taką postawę, jak gdyby w swej beznadziejnej wściekłości mógł kazać zakuć Bakego w kajdany. Czworo dzieci pastora wydostało się jednak z ustępującego tłumu do matki, nie zdolnej ruszyć się z miejsca — była o wiele za słaba, żeby móc iść sama! Stała więc tylko obok męża, na którego patrzał tak gniewnie obcy, srogi wojownik, cierpliwa i błagająca zarazem, chwiejąc się na nogach spowodu czworga dzieci czepiających się jej szat i trzymając piąte, nowonarodzone na rękach, niby widomy obraz bezdomności i niepewnego losu wszystkich tych ludzi: — „Panie — wyszeptała z trudem — pomyśl teraz o swojej matce!"

Jego Dostojność spojrzał z konia na jej małą, zniszczoną, dziewczęcą twarzyczkę. Nagle łzy wytrysnęły mu z samotnych, starych oczu, jak gdyby poza nimi pękła jakaś skała — i szpakowaty wódz, hrabia Tilly, zapłakał, jak to małe niemowlę na ręku kobiety. Zdołał wyrzec jedynie te słowa: — „Dać wszystkim chleba!" — potem, nie spojrzawszy nawet na Bakego, zawrócił konia. Ale w tej chwili — to było zaiste bardzo dziwne — Jego Dostjność wyglądał znowu tak, jak gdyby miał swój sztandar przy sobie!

Delegacje wszystkich regimentów wchodziły do katedry przy dźwiękach muzyki i z uwieńczonymi sztandarami — tak jak niegdyś do domu Godów Weselnych w Hameln — same sławne chorągwie cesarza i ligi, falujące jeszcze wiktorią magdeburską, jak wówczas od powiewu burzy. Na przedzie szedł jasnobłękitny, przyboczny sztandar naczelnego wodza — On jeden nie był uwieńczony — tak rozkazał Jego Dostojność — czemu? — zaiste nikt nie wiedział, gdyż chyba Najświętszej Pannie pierwszej należał się tu wieniec — to przecież przede wszystkim Jej zwycięstwo święcono teraz w Magdeburgu! Dzisiaj miano zaśpiewać w strzelistej katedrze uroczyste Te Deum — wokoło, na wałach, stały już działa, przygotowane do strzelania na wiwat. W nawie świątyni błyszczeli i dzwonili ostrogami przewijający się adiutanci Jego Dostojności, sprawiając porządek pomiędzy chorągwiami — on sam, po wysłuchaniu cichej Mszy świętej został zawezwany do zakrystii.

Stanęli tam naprzeciwko siebie stary wódz i jego młody kapelan, który miał odprawiać sumę, po długim rozstaniu patrząc znów sobie oko w oko. Jego Dostojność czekał w milcze-

niu — tamten kazał go przecież przywołać. Ksiądz nie miał jeszcze na sobie kapłańskiego ornatu. Na jego młodocianym obliczu drżał przyćmiony płomień, jak gdyby wzbijając się w górę ku wyślizgującej się zasłonie. Z trudem zaczął mówić: — „Trębacze i dobosze kawalerii cesarskiej zanieśli prośbę, ażeby im pozwolono wtórować do Te Deum — nie można jednak chyba zaintonować tego hymnu — dwadzieścia tysięcy trupów leży tu pod gruzami! Te Deum byłoby tu szyderstwem — Te Deum przy dźwiękach trąb i bębnów!" — Potem już prawie bezradnie, gdy wódz zachowywał nadal milczenie: — „Waszą Dostojność przecież także nie kazał przystrajać swego przybocznego sztandaru!" — I jeszcze rozpaczliwiej: — „Wasza Dostojność nie mógł go kazać uwieńczyć — wszak to zwycięstwo jest straszliwą klęską!" — Hrabia Tilly odpowiedział chłodno: — „Tak, to zwycięstwo jest wprawdzie klęską — ale cała ta soldateska żąda swojego Te Deum i nie można jej go odmawiać, jak nie można jej było zakazać rabunku — poszła przecież ochotnie do szturmu". Ukryty płomień w obliczu młodego księdza przedarł się teraz na zewnątrz. Objął zasłonę jego niezwykłego panowania nad sobą i niby ognistym podmuchem zerwał mu ją z twarzy: — „Gdyby nie edykt cesarski, nie byłoby doszło do szturmu!"

Przez chwilę mogło się zdawać, że Jego Dostojność wpadnie znów w gorzki gniew ostatnich dni — ale to już należało do przeszłości. Hrabia Tilly połączył się od tego czasu ze swoim sztandarem, ucałował jego błękitny jedwab i przyjął na siebie jego los — katolicki wódz nie powinien pragnąć innej doli, jak tylko tej, która przypadła jego chwalebnej chorągwi! Maria nie chciała pokonać rozłamu wiary z mieczem w dłoni — chciała zwyciężyć z mieczem rozłamu chrześcijaństwa w sercu. Nie pozwolono Marii zwyciężyć, musiał więc i Jej sługa zostać pokonanym i ponosić w przyszłości jeszcze dalsze klęski: wojna religijna będzie trwała dalej, wojna Rzeszy była już przegrana. Zwycięstwo Marii byłoby także zwycięstwem *ratio belli* — Jej klęska była pośmiewiskiem tej ostatniej — protestujące księstwą i prowincje już przechodziły na stronę Szwedów! Karykatura Marii — Maria z mieczem w dłoni — oznaczała także karykaturę cesarstwa: Rzeszę z mieczem wytrąconym z ręki — gwałt i przemoc w ojczyźnie a słabość na zewnątrz! Teraz przeszło siedemdziesięcioletni wódz będzie zmuszony wdać się w tę najstraszliwszą z wojen, tak jak musiał zdobywać sztur-

mem Magdeburg — a bez edyktu — jak mówił młody ksiądz — nie byłoby przecież do tego doszło.

Jego Dostojność więc nadal bardzo spokojnie: — „Tak, gdyby nie ten edykt, mieszkańcy Magdeburga byliby się zapewne na czas poddali".

Twarz młodego księdza była teraz cała jak otwarta rana, jedynie głos zachowywał jeszcze posłuszeństwo zwykłemu opanowaniu woli: — Jego Dostojność powierzył mu wówczas sprawę odłożenia tego edyktu. Polecenie zostało wykonane ale tak, jak gdyby go wcale nie spełniono. Hrabia Tilly niewzruszenie i sucho: — „Przypuszczałem, że się tak stanie". Na to ksiądz z namiętnym wybuchem — teraz płomień ogarnął i jego głos: — „Trzeba było się rzucić do nóg Jego Cesarskiej Mości, ażeby zechciał odwołać ten edykt! Trzeba go było zakląć i błagać, ażeby nie gwałcił sumień i okazał cierpliwość, dopóki się mocą ducha nie przezwycięży tego rozłamu! Niestety nie zdobyliśmy się na to wobec tych dusz, które odpadły od wiary — tak samo jak Luter nie zdobył się na cierpliwość wobec zeświecczonego Kościoła i tak z powodu braku cierpliwości chrześcijańskiej ginie samo chrześcijaństwo! Zamiast zasypać tę przepaść, jeszcześmy ją sami pogłębili: nigdy nam nie zapomną tych magdeburskich dni! Nasza święta wiara zostanie już na zawsze obciążona losem tego nieszczęsnego miasta — aż po najdalszą przyszłość będzie on ją oskarżał przed światem! Jeszcze i po wiekach będą jej zarzucać ten edykt — święty Kościół boży nie powróci nigdy do jedności. Kościół zostanie skazany na niemoc a świat będzie się wznosił i rósł na jego rozszczepieniu. Cały ten gwałt, którego się teraz dopuszczamy dla przywrócenia świętej wiary, świat kiedyś obróci przeciwko niej samej, kiedy przyjdzie jej godzina — a przyjdzie ona kiedyś na pewno: nie darmo bijemy się o nią w tej wojnie! Nie można walczyć o Chrystusa bronią tego świata, bo jeśli się wojuje orężem, zdobywa się tylko świat — pokonać świat można jedynie wtedy, kiedy się go w sobie przezwycięży!" — Młody ksiądz zakrył twarz rękoma: — „Wiedziałem o tym, ale nie chciałem tego uznać — nie chciałem dopuścić, ażeby nasza religia została skrzywdzona, a wydałem ją sam na największą mękę!" — I dalej zduszonym głosem: — „A jednak to nieszczęście nie jest dziełem naszej świętej wiary — nie ona wydała ten edykt — nie ona chciała tej wojny — ona sama jest tajemnicą cierpliwości bożej! Chrystus nie zwyciężył walcząc z krzyżem ale na krzyżu — Chry-

stus może pokonać to rozszczepienie chrześcijaństwa jedynie na krzyżu tego rozłamu — Chrystus zwycięża zawsze przez misterium swojej miłości. Przecież to właśnie głosi nasza religia każdą ze swoich mszy, każdą wystawioną monstrancją, każdym przeżegnaniem się znakiem krzyża! To jest jej tajemniczy sposób odrzucania od siebie wszystkich mocy rozdarcia i gwałtu i jej triumf nad nimi — jedyny, jaki może odnieść oblubienica Chrystusa, choćby miała czekać na niego jeszcze długie wieki! A gdyby świat miał jej tymczasem wydrzeć całą władzę, to i nad światem może nasza religia zatriumfować tylko tajemnicą miłości — a wiadomo, że ta miłość wygrywa właśnie wtedy kiedy się poddaje! Bowiem w chwili, gdy świat ją zwycięża, on sam wchodzi w krąg, w którym wszystkie jego wygrane tracą swoje znaczenie, w sferę, gdzie może być zbawionym od wszystkich swoich zwycięstw — —".

Obok, w nawie katedry słychać było ciężkie, maszerujące kroki wchodzącego żołnierstwa. Rozległ się głos dzwonów. Jego Dostojność podszedł nagle na swych zesztywniałych kolanach do drzwi zakrystii i zamknął je ostrożnym ale stanowczym ruchem. Musiał się teraz zająć na dobre swoim kapelanem — zdawać się bowiem mogło, że jakaś wielka burza porwała jego szczupłą postać, tak iż jak młode drzewo zakołysał się aż do korzeni. Na obliczu starego wodza pojawił się znany jego żołnierzom „Ojciec Tilly". Z dobrocią, ale jednak stanowczo (tutaj można było pomóc tylko jeżeli się było twardym — on sam nie mógł się ratować inaczej): — „Musisz się teraz zacząć przygotowywać do sumy, mój ojcze. Tam obok czekają na nas obydwóch. Ksiądz jest żołnierzem Towarzystwa Jezusowego a dobrego żołnierza poznaje się po jego postawie w czasie klęski. Ja także stoję wobec mojej przegranej: to Te Deum oznacza w istocie De Profundis — zarówno dla ojca jak i dla mnie.

Młody ksiądz potrząsnął żywo głową: — Zaprawdę Jego Dostojność nie potrzebował intonować pogrzebowego De Profundis, wszakże on właśnie dążył stale do odwołania edyktu cesarskiego a wódz naczelny robił wszystko, co było w jego mocy, dla uratowania nieszczęsnego miasta. — Zaciął się, uprzytomniwszy sobie, że to właśnie Jego Dostojność dowodził tym wojskiem. — Bystry umysł młodego księdza już teraz zrozumiał: Tilly będzie musiał i tak poręczyć zniszczenie Magdeburga. Przed sądem ludzi jak i przed potomnością będzie zawsze odpowiedzialny za tę straszną zbrodnię. W latach siedemdziesięciu

czekało go bezprzykładne męczeństwo — i to nie chwalebne męczeństwo poległego na polu walki bohatera, które jedynie byłoby godne wielkiego wojownika — nawet jeśli kiedyś serce katolickiego wodza wytoczy swoją krew z szlachetnej rany poniesionej w bitwie, to już przedtem będzie skrwawione od wstrętnych ukąszeń niezasłużonego potępienia. Zwolniony z więzów płomień objął teraz i serce młodego księdza, gdyż hrabia Tilly był wychowankiem i chlubą jego młodego zakonu Wybuchając więc namiętnym bólem: — „Wasza Dostojność jesteś równie wolny od winy spalenia Magdeburga, jak i nasza święta wiara — a jednak na was spadnie ta sama klątwa co i na nią! Wasza Dostojność zostaniesz napiętnowany jako ciemny fanatyk religijny, wasze poczucie ludzkości, imię dobrego chrześcijanina i sława katolickiego wodza zostaną naruszone — Wasza Dostojność będzie cierpiał za niepopełnione zbrodnie — a ja wydałem na łup zarówno waszą chwalebną chorągiew jak i sztandar naszej świętej wiary!“

Łaskawość hrabiego Tilly zaczęła się wyczerpywać — ze swoją własną sławą i chwałą skończył już, Bogu dzięki, raz na zawsze — nie chciał im już poświęcać ani jednego słowa — byleby tylko móc ocalić wspólną sprawę — byleby jeszcze uratować Rzeszę! Więc z nieco gniewnie wysuniętą wargą: — „Musisz sobie wybić z głowy wszelką troskę o moje imię i moją sławę, mój ojcze! Jako wódz armii Jego cesarskiej mości muszę bronić mego sztandaru aż do ostatniego tchu; ale jako chrześcijanin nie powinienem się wzdragać, jeżeli na mnie niesłusznie napadają — przyjmując to na siebie jestem w zgodzie z naszą religią i nawet — jak mi to sam powiedziałeś przed chwilą — nie mogę z moim sztandarem inaczej zwyciężyć. Czegóż więc właściwie chcesz, mój ojcze? Przecież wiesz to wszystko lepiej ode mnie. — Stary wódz przerwał bezradnie i zaczął się oglądać za aparatami mszalnymi — gdyż obok w katedrze zaczęto się już widocznie niepokoić.

Zakonnik mówił teraz cicho, ale wyraźnie: — „Tak, wiem o tym. Sztandar Marii nie może inaczej zwyciężać jak Jej Syn — Maria w synu swoim zapanowała pośród klęski: to jest więc zwycięstwo — ono tak wygląda...“

Hrabia Tilly nic nie odpowiedział, gdyż trzeba było już kończyć za wszelką cenę. Przybory liturgiczne były przygotowane pod ręką — dotknął więc ramienia młodego księdza: — „Ojciec

pozwoli, że mu pomogę — za czasów mojej młodości bywałem nieraz ministrantem".

Nagle zakonnik uchwycił jego starą, żołnierską rękę i ukrył w niej swoją młodzieńczą twarz. Przez chwilę Jego Dostojność wyglądał znowu zagniewany — nie można było pozwolić jeszcze na jeden wybuch! Na wewnętrznej stronie dłoni poczuł jednak wilgoć łez — cóż tak mogło wzruszać młodego księdza? Czyż jeszcze nie zrozumiał, że stary wódz się z nim już ostatecznie pojednał? Na obliczu Jego Dostojności pojawił się wyraz zakłopotania — nie mógł przecież teraz szukać pięknych słów — był na to zbyt samotny już od tak wielu lat!

Hrabia Tilly: (nie, doprawdy, to co teraz mówił było nazbyt onieśmielające — i czyż zapomniał o czekającym obok żołnierstwie, że się tak przed nim rozwodził?) — „Ksiądz myśli tylko o religijnych zwycięstwach, ale i ze światem mamy do czynienia; teraz na nowo rozpali się wojna, nieszczęśliwa dla Rzeszy, w którą ona wchodzi niejako z rozwiniętymi sztandarami — pozostaje więc tylko zacisnąć zęby, zwłaszcza, jeżeli się musi wziąć na siebie jej dowództwo, ażeby chociaż jego cesarską mość od najgorszego uchronić — a trzeba będzie to zrobić, bo cesarz nie ma nikogo innego, kto by mógł poprowadzić jego armie". — Nagle zdało się, że poza samotnymi oczami Jego Dostojności rozwarły się przedziwnie cicho i jakby same z siebie jakieś zamknięte drzwi: — „Czy chcesz mi towarzyszyć, ojcze, w mojej ciężkiej, trudnej drodze aż do jej gorzkiego końca?" — Ksiądz przycisnął ponownie swoją młodzieńczą twarz do ręki starego wodza, odpowiadając cichym zapytaniem: — „Czy zechcesz mnie przed tą drogą pobłogosławić, ojcze Tilly?"

Jego Dostojność podszedł do kropielnicy, umoczył w niej swoją spracowaną, żołnierską dłoń i nakreślił powoli i prawie uroczyście znak krzyża na młodym, bladym czole Jezuity. — W kilka minut później rozpoczęła się suma.

Młody ksiądz śpiewał właśnie przy ołtarzu Ewangelię cichym i łamiącym się ciągle głosem, gdy pastor Bake zjawił się przed katedrą. Bake musiał się przecież jeszcze z nią pożegnać, zanim z żoną i dziećmi oddali się w obce strony; tu w spalonym i zniszczonym Magdeburgu nie było już miejsca dla niego i jego rodziny. Otto Guericke wytargował od komisarza wojskowego von Walmerode kilka wózków dla bezdomnych pogorzelców. Guericke umiał się porozumiewać z cesarskimi oficerami rów-

nie dobrze jak niegdyś z pułkownikiem Falkenbergiem. Na jednym z tych wozów miał się pomieścić cały dobytek Bakego — wszystko, co mógł jeszcze nazywać swoim: jego ukochana żona z czworgiem dzieci wiszącym u jej spódnic i piątym na rękach — z tą drogą dziewczynką, która przyszła na świat w straszliwej godzinie sromotnej śmierci pięknej, dumnej Panny magdeburskiej — tą maleńką, drobniutką dziewicą — nieledwie jedyną dziewicą, która jeszcze pozostała w tym mieście. Żona Bakego trzymała ją na kolanach, ukrywając ją pod swoim płaszczem jak małe światełko nadziei w tej podróży w nieznaną przyszłość. Czwórka starszych dzieci nie mogła się doczekać chwili wdrapania się na wóz, klaszcząc w dłonie z radości, jak w czasie straszliwego obstrzeliwania murów — mogło się prawie wydawać, że ten żałosny wyjazd był jakąś świąteczną wyprawą. Kiedy mu to przyszło na myśl, Bake, pomimo swego zmartwienia, musiał się jednak uśmiechnąć — wydało mu się, że własne dzieci przedkładają mu przed oczy ten werset ewangeliczny: „Jeżeli nie staniecie się jako dziatki, nie wnijdziecie do Królestwa Niebieskiego". A zaprawdę Bake potrzebował tych słów. Stał przecież po raz ostatni przed swoją ukochaną, strzelistą katedrą, na miejscu, na którym znalazł się tego rana, kiedy rozstrzygały się losy grodu. W jej wnętrzu odprawiali cesarscy swoją bezbożną mszę a wokoło rozpościerała się wypalona pustynia — miasto Magdeburg, podobne teraz do zburzonej Jerozolimy z Ewangelii dziesiątej niedzieli po uroczystości świętej Trójcy. Mokry wiatr dął Bakemu w twarz, przynosząc z sobą swąd zwęglonych zgliszcz i jeszcze inną woń, pochodzącą z zasypanych piwnic, mieszczących w sobie wielu, wielu umarłych, którzy się do nich schronili i zostali tam uduszeni. Oczy pastora były zamglone, już nie rzedniejącym mrokiem nocy, jak w owo rozstrzygające rano, lecz od pożegnalnych łez; ale pomimo to rozpoznawał dokładnie kamienne figury nad portalem, zebrane u stóp wstępującej do nieba Marii, patronki papistów. Żaden chytry podstęp diabelski nie zdoła go już nigdy tak zmylić, żeby mógł wziąć pannę głupią za pannę mądrą: rozróżniał je teraz tak wyraźnie, iż zdawało mu się, że patrzy znów na biedną Erdmuth Plögen — nie tę Erdmuth, która owego ranka siedziała dumna, strojna i wspaniała pod jego amboną — ale tę, której dawał ślub przy oświetlonym blaskim pożarów ołtarzu, odzianą tylko starym żołnierskim płaszczem Willigisa, nawpół przytomną, z twarzą ściągniętą

wstydem i goryczą, podobną do zrozpaczonych panien nad portalem. Bake miał wówczas wrażenie, że w tej leżącej przed nim nędznej owieczce swojej parafii, którą tak karygodnie opuścił i pozostawił na pastwę grzechu, dostrzega przed ołtarzem nieszczęsną, szaloną i okrytą hańbą Pannę z godła magdeburskiego i jakkolwiek czuł się już ułaskawiony przed najwyższym sądem, musiał znów spojrzeć w oczy całemu brzemieniu swoich win. Kiedy jednak w czasie ślubu Willigis wypowiedział jasno i dobitnie swoje uroczyste: Tak — zwracając spojrzenie dobrych i wiernych oczu na nieszczęśliwą u swego boku, jak gdyby ją pocieszał i mówił: — „w czymkolwiek mogłaś mi uchybić i cokolwiek mogło się zdarzyć, oblubienica pozostaje zawsze oblubienicą, bo miłość pozostaje miłością, a miłość wszystko może" — Bakemu zaczęło się zdawać, że obraz Erdmuth odłącza się od niej samej i przybiera inną postać. Tam, gdzie dotychczas widział tylko ofiarę swoich błędów, swoją opuszczoną owieczkę, nieszczęsną, szaloną i okrytą hańbą dziewkę — tam ujrzał teraz odrodzoną, z czcią i miłością podejmowaną pannę młodą! I tak samo — rozważał Bake, wracając myślą do tej chwili — powiedziano i jego duszy, która zaparła się swego oblubieńca, Chrystusa: „Oblubienica pozostaje zawsze oblubienicą" — Miłość Boga zdjęła z niego winę, popełnioną wobec duchowej córki i wyratowała go z rozbicia całego jego świata, przenosząc go w świat inny, nowy, gdzie istniały odmienne prawa niźli w tym, który wschodził tu dokoła katedry w płomieniach pożarów. Tu los toczył się nieubłaganie swoją koleją; każde źdźbło dzikiego posiewu wzeszło i wybujało; żaden cud nie powstrzymał krwawego żniwa, żadna metamorfoza nie odmieniła gorzkości owoców — biednej Pannie magdeburskiej nic nie zostało darowane ani odpuszczone! Gdyż cud tajemniczej przemiany, jaki Bake przeżył przy zaślubnach Erdmuth mógł się zdarzyć tylko tam, gdzie panowało hasło: — „Miłość wszystko może". — Ale tutaj brzmiało ono inaczej — tu mówiło się: „oko za oko, ząb za ząb, przemoc przeciwko przemocy" — tak, tu głoszono jawnie: — Pycha wszystko może! I nadal tak będzie: Guericke opowiadał Bakemu, że wojna rozgorzeje na nowo i powstaną jeszcze większe zwaliska gruzów niźli w Magdeburgu — w całej ojczyźnie niemieckiej będzie wtedy wyglądać tak jak tutaj. A Otto Guericke musiał coś wiedzieć — miał on wielkie poważanie u oficerów cesarskich, znajdował u nich posłuch i wiarę (Komisarz

wojskowy von Walmerode miał się już wyrazić: jeżeli Magdeburg będzie kiedyś odbudowany, Otto Guericke powinien tu zostać burmistrzem). Kiedy jednak Bake spytał go ze ściśniętym sercem, czy nie ma nadziei odwrócenia tego wielkiego nieszczęścia od Rzeszy, Guericke, dobroduszny Guericke odpowiedział mu ostrym i gorzkim słowem: — Nie, nie ma żadnej nadziei, dopóki miłość chrześcijańska nie uzyska należnych jej praw — bez niej świat musi ulec zniszczeniu — tak jak się to pokazało w Magdeburgu! Bake doskonale zrozumiał co Otto chciał przez to powiedzieć — miał wrażenie, że znowu mu ktoś pokazuje werset z Biblii: — „Wy jesteście solą ziemi — a jeśli sól zwietrzeje, czym solona będzie?". — Bake pragnął teraz szczerze otworzyć szeroko swoje serce na głos Pana naszego Jezusa Chrystusa i był gotów złożyć dalsze losy swojej wiary w ręce Boga— doszedł bowiem wreszcie tam, dokąd w gruncie rzeczy zawsze dążył i gdzie mógł rzec ze swoim Zbawicielem: — „ Nie moja ale twoja wola niech się stanie." Ale tu przebiegł go jeszcze raz dreszcz zgrozy, jak wtedy, gdy po wyjściu z katedry stanął przed wodzem papistów; wszak po tym, co zaszło w Magdeburgu, nie mogło być zaprawdę żadnego pokoju! Nie podobna było współżyć z papistami — przez cały czas Bake drżał przecież z obawy, czy w swej ukochanej katedrze nie posłyszy głosów tych zuchwalców, którzy wtargnęli tam z bębnami i trąbami, ażeby pośród dwudziestu tysięcy otwartych mogił święcić w szale swoje zwycięstwo. Panowała tam jednak dotąd przedziwna cisza — dochodził go tylko od czasu do czasu stłumiony szczęk broni, świadczący, że poza tymi murami sczerniałymi od dymu, błyszczą stalowe ostrza i mienią się barwy cesarskiej soldateski.

Tymczasem nagle jeden głos zaintonował: — *„Credo in unum Deum* —" Ewangelia była skończona i chór podjął dalszy ciąg: — *„Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium* —" Bake wytężył słuch: to, co tam śpiewano, to było przecież powszechne, chrześcijańskie wyznanie wiary, które on sam tylekroć odmawiał w strzelistej katedrze, drogie wyznanie wiary jego ojców, a jeśli Bóg pozwoli, także jego dzieci, wnuków i prawnuków! Wzruszyło go to niezmiernie, że właśnie w chwili rozstania dochodziło go ono z wnętrza umiłowanej świątyni. Poczuł się tym głęboko wstrząśnięty, zapominając zupełnie na razie, że zaintonowali je tam papiści — zdawało mu się po prostu, że jakieś zwielo-

krotnione echo powtarza jego własne słowa: — *„Et in unum Dominum Jesum Christum, filium Dei unigenitum. Et ex Patre natum ante omnia saecula* —" A może to raczej jego, Bakego, głos już był sam echem olbrzymiego chóru, którego tony przelewały się poprzez stulecia, tak że wielkie przestrzenie wieków stawały się przy nim małe i ciasne jak komnatki dziecięce a łoskot ich ciężkich kroków zdał się widmowy i pośpieszny, jak przelatujące wichry albo cienie wieczorne, których kontury już wchłania noc. — *„Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero. Genitum non factum* —" Teraz wydało się Bakemu, że każde z tych krótkich, majestatycznych zdań odsłania jakiś potężny, wieczysty fundament, na którym opierali się zarówno tamci, zebrani w strzelistej katedrze jak i on, wyłączony z ich grona, i osłonięty jedynie małym daszkiem portalu Dziesięciu Panien — przedzieleni wzajemnie od siebie tylko ścianą kościoła — tym jednym murem wzniesionym ręką ludzką! I dla tej zapory cały Magdeburg obrócił się w popioły i gruzy! — *„Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis* —" Bake poczuł jak gdyby przewiała nad nim jakaś bezszelestna burza, unosząc ze sobą wszystkie ludzkie akcenty tych wyrazów i do jego kornie pochylonej duszy zbliżyło się samo przedwieczne Słowo: — *„Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est"* — Bake upadł na kolana: po raz pierwszy w życiu wtargnęła do głębin jego serca świadomość, iż ponad wszelkimi różnicami wyznania istnieje jedno Credo chrześcijaństwa — mur zachwiał się,jak gdyby przywalony wielką, wspólną winą zapoznania tej prawdy. I wydało mu się, że widzi wewnątrz katedry ogromny krucyfiks, wiszący nad prezbiterium, z którego Jezus Chrystus spogląda na triumfujących papistów z ich bębnami i trąbami tym samym wzrokiem, pełnym miłości i niezmierzonego bólu, z jakim patrzał na niego tego rana, gdy rozstrzygały się losy miasta — a przy ołtarzu, przy którym powiedziano jego duszy: „Oblubienica pozostaje zawsze oblubienicą" — usłyszał te same słowa skierowane do tamtych. I wtedy wszystko nagle uległo tajemniczej przemianie: tam, gdzie rozpościerało się miejsce wielkiej, wspólnej zbrodni chrześcijaństwa: zniszczony Magdeburg, mający je na zawsze rozdzielić — spalone miasto przeistoczyło się jakoby w wzgórze wspólnej Golgoty, która je całe połączyła w jedno: — *„Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato passus et sepultus est"*. Miłość Pana

naszego Jezusa Chrystusa została tu ukrzyżowana i nie było już innej nadziei prócz tej jednej, wspólnej całemu chrześcijaństwu: — *„Et resurrexit tertia die secundum scripturas"* — Bakemu zdawało się, że słyszy drżenie wszystkich zasypanych piwnic magdeburskich, jak gdyby miłość Chrystusowa, która leżała tam pogrzebana wraz z dwudziestoma tysiącami pomordowanych, chciała mocą swoją rozwalić te groby: — *„Et ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris"* — nie jako zdradzona miłość, której się tu zaparto i którą tu przybito do krzyża, ale jako ta nowa, prześwietlona więź wszystkich serc, zmartwychwstająca z ruin Magdeburga wyposażona w moc niebiańską i zdolna przemienić cały świat. Bake widział już swoją biedną, rozdartą i umęczoną ojczyznę, jak odzyskiwała wreszcie prawdziwy pokój na skutek braterskiej zgody i przyjęcia przez wszystkich jej synów tego wspólnego wyznania wiary ojców — a jeśli Bóg pozwoli — i dzieci, wnuków i prawnuków aż do skończenia wieków: — *„Et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos"* — Zawalone piwnice zniszczonego Magdeburga zadrżały znowu, tym razem od zmartwychpowstania dwudziestu tysięcy umarłych. Chrześcijaństwo zgromadzone teraz przed sądem całego świata musiało się gotować do zdania rachunku za tych pomordowanych, rzucając się do stóp Łaski, tej wszystko obejmującej Łaski Jezusa Chrystusa — *„cujus regni non erit finis"*. — Jedynie ona umożliwiała ułaskawienie chrześcijaństwa, zmazanie winy rozdarcia miłości — Jego królestwo nie będzie miało końca — królestwo Jego miłości przezwycięży wszystkie rozłamy! Teraz nastąpiło ostatnie przeobrażenie: Bake ujrzał przepiękne miasto Magdeburg jako niebieskie Jeruzalem, wspaniałe i rozbudowane jak dawniej, z wznoszącymi się w górę gzymsami i wieżami, przystrojone znowu na gody weselne, ale tym razem na gody wieczystej miłości, o jakich mówi Objawienie świętego Jana Apostoła w rozdziale dziewiętnastym. — Bezszelestna burza przewiała powtórnie nad Bakem i znalazł się znowu na ziemi, z czołem przyciśniętym do muru strzelistej katedry, pełen boleści i poczucia, że teraz pod tchnieniem tego bezgłośnego wichru musi się spełnić jakiś cud: — *„Et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem"*. — Ale w tej chwili rozebrzmiały w katedrze bębny i trąby: — *„Et in unam Sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam"* — Mury świątyni zadrżały i napełniły się łoskotem, jak gdyby triumfujący Kościół na czele całej cesar-

skiej Armady chciał przejść ponad nieszczęsnymi zgliszczami protestanckiego Magdeburga — chrześcijaństwo zdawało się tonąć. — Ale jedynie na krótką chwilę, gdyż przecież zdarzył się cud: samotny i wygnany Bake podjął to wspólne wyznanie wiary — te słowa, które bębny i trąby chciały tam wewnątrz rozbić i zagłuszyć. — Mówił pokornie i z prostotą, lecz jasno i dobitnie, jak gdyby jego samotny głos nazewnątrz katedry napełniał swym żywym świadectwem nieogarnione przestrzenie jakiegoś niewidzialnego Kościoła: — *„Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum“.*

*Tłum. Maria Morstin-Górska*

# ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

## DONIOSŁE WYDARZENIE

W dniu 14. IV. 1950 r. podpisane zostało porozumienie między Rządem R. P. i Episkopatem Polski.

Stoimy wobec faktu niezwykłej doniosłości o znaczeniu historycznym. Sytuacja istniejąca w ostatnich miesiącach budziła poważny niepokój grożąc możliwością konfliktu wewnętrznego na tle religijnym. Konflikt taki prowadziłby do rozbicia w narodzie, do zakłócenia twórczej pracy nad odbudową kraju i ułatwiałby szkodliwą robotę obcych sił usiłujących wytwarzać u nas stan fermentu. Pomimo niewątpliwych trudności porozumienie zostało osiągnięte. Rząd Polski Ludowej i Episkopat Polski dzielą zasadnicze różnice filozoficzno-ideowe. Osiągnięte porozumienie jest więc dowodem zwycięstwa ducha tolerancji, dojrzałego poczucia odpowiedzialności za Polskę oraz dalekowzroczności. Obie strony godzą się na ułożenie harmonijnego współżycia przy poszanowaniu odrębności ideowej.

Rząd gwarantuje katolikom swobodę kultu, Kościołowi swobodę jego apostolskiej pracy i niezależność jurysdykcji. Zostaje zapewnione religijne wychowanie młodzieży, istnienie uniwersytetu katolickiego, prasy katolickiej i stowarzyszeń, które dostosują się do ram obowiązującej ustawy. Episkopat deklaruje swoją całkowitą lojalność państwową, obiecuje wezwać duchowieństwo do poparcia akcji odbudowy kraju, obrony pokoju oraz nie przeciwstawiania się rozbudowie spółdzielczości na wsi. Wyrazem głębokiego zrozumienia przez Episkopat polskiej współczesnej racji stanu jest punkt dotyczący granic zachodnich, który stanowi też, że Episkopat zwróci się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o stałą organizację kościelną na ziemiach zachodnich.

Oto są główne wytyczne porozumienia. Przy obopólnej dobrej woli stwarzają one możność pozytywnego ułożenia stosunków między Kościołem a Państwem w Polsce. Wprowadzenie w czyn postanowień ugody jest nowym wielkim zagadnieniem narodowym i katolickim. Wierzymy, że jeżeli pomimo trudno-

ści porozumienie udało się osiągnąć, to pokonane będą też trudności na drodze do jego realizacji. Zadaniem opinii i prasy polskiej jest dokładanie wszelkich starań, aby dzieło porozumienia umacniać.

REDAKCJA

## POROZUMIENIE MIĘDZY RZĄDEM RP A EPISKOPATEM POLSKI

**W celu zapewnienia narodowi, Polsce Ludowej i jej obywatelom najlepszych warunków rozwoju oraz możności wszechstronnej i spokojnej pracy — Rząd Rzeczypospolitej, który stoi na stanowisku poszanowania wolności religijnej oraz Episkopat polski, mający na względzie dobro Kościoła i współczesną polską rację stanu — regulują swe stosunki w sposób następujący:**

**1. Episkopat wezwie duchowieństwo, aby w pracy duszpasterskiej zgodnie z nauką Kościoła nauczało wiernych poszanowania prawa i władzy państwowej.**

**2. Episkopat wezwie duchowieństwo, aby w swej działalności duszpasterskiej nawoływało wiernych do wzmożonej pracy nad odbudową Kraju i podniesieniem dobrobytu Narodu.**

**3. Episkopat polski stwierdza, że zarówno prawa ekonomiczne, historyczne, kulturalne, religijne jak i sprawiedliwość dziejowa wymagają, aby Ziemie Odzyskane na zawsze należały do Polski. Wychodząc z założenia, że Ziemie Odzyskane stanowią nieodłączną część Rzeczypospolitej, Episkopat zwróci się z prośbą do Stolicy Apostolskiej, aby administracje kościelne, korzystające z praw biskupstw rezydencjonalnych były zamienione na stałe ordynariaty biskupie.**

**4. Episkopat w granicach sobie dostępnych będzie się przeciwstawiał wrogiej Polsce działalności, a zwłaszcza antypolskim i rewizjonistycznym wystąpieniom części kleru niemieckiego.**

**5. Zasada, że Papież jest miarodajnym i najwyższym autorytetem Kościoła odnosi się do spraw wiary, moralności oraz jurysdykcji kościelnej, — w innych natomiast sprawach Episkopat kieruje się polską racją stanu.**

**6. Wychodząc z założenia, że misja Kościoła może być realizowana w różnych ustrojach społeczno-gospodarczych, ustanowionych przez władzę świecką, Episkopat wyjaśni duchowieństwu, aby nie sprzeciwiało się rozbudowie spółdzielczości na wsi, ponieważ wszelka spółdzielczość w istocie swej jest oparta na etycznym założeniu natury ludzkiej, dążącej do dobrowolnej solidarności społecznej, mającej na celu dobro ogółu.**

**7. Kościół, zgodnie ze swymi zasadami, potępiając wszelkie wystąpienia antypaństwowe, zwłaszcza będzie się przeciwstawał nadużywaniu uczuć religijnych w celach antypaństwowych.**

**8. Kościół Katolicki potępiając zgodnie ze swymi założeniami każdą zbrodnię, zwalczać będzie również zbrodniczą działalność band podziemia i będzie piętnował i karał konsekwencjami kanonicznymi du-**

chownych winnych udziału w jakiejkolwiek akcji podziemnej i antypaństwowej.

9. Episkopat zgodnie z nauką Kościoła będzie popierał wszelkie wysiłki zmierzające do utrwalenia pokoju, będzie się przeciwstawiał w zakresie swych możliwości wszelkim dążeniom do wywołania wojny.

10. Nauka religii w szkołach:

a) Rząd nie zamierza ograniczać obecnego stanu nauczania religii w szkołach: programy nauczania religii będą opracowane przez władze szkolne wspólnie z przedstawicielami Episkopatu, szkoły będą zaopatrzone w odpowiednie podręczniki — nauczyciele religii świeccy i duchowni będą traktowani na równi z nauczycielami innych przedmiotów; wizytatorów nauczania religii władze szkolne będą powoływały w porozumieniu z Episkopatem;

b) władze nie będą uczniom stawiały przeszkód w braniu udziału w praktykach religijnych poza szkołą;

c) istniejące dotychczas szkoły o charakterze katolickim będą zachowane, natomiast Rząd będzie przestrzegać, aby szkoły te lojalnie wykonywały zarządzenia i wypełniały program, ustalony przez władze państwowe;

d) szkoły prowadzone przez Kościół Katolicki będą mogły korzystać z praw szkół państwowych na ogólnych zasadach, określonych przez odpowiednie ustawy i zarządzenia władz szkolnych;

e) w razie tworzenia lub przekształcania szkoły zwykłej na szkołę bez nauki religii, rodzice katoliccy, którzy będą sobie tego życzyli, będą mieli prawo i możność posyłania dzieci do szkół z nauczaniem religii.

11. Katolicki Uniwersytet Lubelski będzie mógł kontynuować swą działalność w obecnym zakresie.

12. Stowarzyszenia katolickie będą korzystały z dotychczasowych praw po zadośćuczynieniu wymogom, przewidzianym w dekrecie o stowarzyszeniach. Te same zasady dotyczą Sodalicji Mariańskich.

13. Kościół będzie miał prawo i możność prowadzić w ramach obowiązujących przepisów akcję charytatywną, dobroczynną i katechetyczną.

14. Prasa katolicka i wydawnictwa katolickie będą korzystały z uprawnień, określonych przez odpowiednie ustawy i zarządzenia władz na równi z innymi wydawnictwami.

15. Kult publiczny, tradycyjne pielgrzymki i procesje nie będą napotykały na przeszkody. Obchody te dla zachowania porządku będą uzgadniane przez władze kościelne z władzami administracyjnymi.

16. Duszpasterstwo wojskowe będzie uregulowane specjalnym statutem, opracowanym przez władze wojskowe w porozumieniu z przedstawicielami Episkopatu.

17. W więzieniach karnych opiekę religijną będą sprawowali kapelani, powołani przez odpowiednie władze na wniosek biskupa ordynariusza.

18. W szpitalach państwowych i samorządowych opiekę religijną nad chorymi, którzy sobie tego życzą, będą wykonywali kapelani szpitalni, wynagradzani w drodze specjalnych umów.

19. Zakony i zgromadzenia zakonne w zakresie swego powołania i obowiązujących ustaw, będą miały całkowitą swobodę działalności.

Podpisano w Warszawie dnia 14 kwietnia 1950 r.

| | |
|---|---|
| Minister Administracji Publicznej | Sekretarz Episkopatu |
| (—) Władysław Wolski | (—) ks. bp. Zygmunt Choromański |
| Wiceminister Obrony Narodowej | Ordynariusz diecezji płockiej |
| (—) Edward Ochab | (—) ks. bp. Tadeusz Zakrzewski |
| Poseł na Sejm Ustawodawczy | Ordynariusz diecezji łódzkiej |
| (—) Franciszek Mazur | (—) ks. bp. Michał Klepacz |

## PROTOKÓŁ

wspólnej komisji Rządu RP i Episkopatu w związku z zawartym porozumieniem.

1. Wobec uzgodnienia stanowiska przedstawicieli Rządu RP. i Episkopatu polskiego w sprawie działalności „Caritas" i w celu normalizacji stosunków między Państwem a Kościołem, organizacja kościelna „Caritas" przekształca się w zrzeszenie katolików dla niesienia pomocy biednym i potrzebującym. Zrzeszenie oprze swą działalność na oddziałach odpowiadających podziałowi administracyjno-terytorialnemu kraju. Episkopat, w myśl założeń charytatywnych zrzeszenia, umożliwi, zgodnie z zasadami oraz praktyką Kościoła Katolickiego działalność duchownym, pragnącym pracować w tym zrzeszeniu.

2. Rząd RP realizując ustawę „o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki" w ramach art. 2 p. 3 i art. 7 p. 1 ustawy, rozważy potrzeby biskupów i instytucji kościelnych celem uwzględnienia tych potrzeb i przyjścia im z pomocą.

3. Fundusz Kościelny będzie przekazywał odpowiednie sumy do dyspozycji ordynariuszów diecezji.

4. Realizując ustawę o służbie wojskowej, władze wojskowe będą stosowały odroczenia dla alumnów seminariów duchownych w celu umożliwienia im ukończenia studiów, zaś księży po wyświęceniu i zakonnicy po złożeniu ślubów nie będą powoływani do czynnej służby wojskowej, lecz będą przenoszeni do rezerwy z zakwalifikowaniem do służby pomocniczej.

Podpisano w Warszawie dnia 14 kwietnia 1950 r.

| | |
|---|---|
| Minister Administracji Publicznej | Sekretarz Episkopatu |
| (—) Władysław Wolski | (—) ks. bp. Zygmunt Choromański |
| Wiceminister Obrony Narodowej | Ordynariusz diecezji płockiej |
| (—) Edward Ochab | (—) ks. bp. Tadeusz Zakrzewski |
| Poseł na Sejm Ustawodawczy | Ordynariusz diecezji łódzkiej |
| (—) Franciszek Mazur | (—) ks. bp. Michał Klepacz |

## UMARŁ EMANUEL MOUNIER

23 marca br. zmarł nagle na atak serca Emanuel Mounier, w wieku 45 lat. Ten niespodziewany i przedwczesny zgon czyni olbrzymią wyrwę we współczesnej kulturze i myśli katolickiej. Z Mounierem odszedł jeden z najgłębszych, najbardziej żywych, twórczych, płodnych myślicieli i pisarzy katolickich, do głębi przejęty palącymi problemami naszego czasu, jeden z najwybitniejszych umysłów swego pokolenia.

Emanuel Mounier, urodzony w r. 19C5 w Grenoble, w 1928 kończy studia wyższe z tytułem *agrégé de philosophie*. W 1931 r. wychodzi jego pierwsza książka „*La pensée de Charles Péguy*" (Ed. Plon, Roseau d'or) tom złożony z trzech obszernych studiów z których pierwsze (200 stronicowe) o światopoglądzie Péguy napisał Mounier, dwa dalsze: socjalista Georges Izard i Marcel Péguy, syn poety.

Świetnie się zapowiadającą karierę naukową Mounier rzuca i w jesieni 1932 zakłada z grupą przyjaciół miesięcznik „Esprit". Od tej chwili aż po zgon, nazwisko Mouniera związane jest nierozerwalnie z pismem i ruchem „Esprit". Miesięcznik — Mounier zawsze to podkreślał — nie był pismem katolickim, był pismem redagowanym przez katolika, koło którego grupowali się współpracownicy z różnych szkół ideowych; katolicy, protestanci, żydzi jak też i socjaliści, anarchiści i marksiści — wszystkich łączyła pewna wspólna postawa: personalizm. „Esprit" zdobywa sobie szybko rosnący rozgłos, rozgłos międzynarodowy. Pod pewną ręką swego redaktora „Esprit" przeprowadza odważny, bezlitosny, precyzyjny proces całej współczesnej cywilizacji, demaskuje jej zakłamanie, rozbija mity, walczy. Walczy z niesprawiedliwością społeczną, z kapitalizmem i faszyzmem, walczy z cywilizacją i moralnością burżuazyjną, walczy o oczyszczenie chrześcijaństwa, zwłaszcza katolicyzmu z zewnętrznych naleciałości, o zerwanie przypadkowych więzów i sojuszów wiążących religię prawdziwą z przemijającymi formami rozkładającej się cywilizacji. A cała walka w perspektywie personalizmu, z wysunięciem na pierwszy plan wielkiej godności osoby ludzkiej, jej przywilejów i obowiązków, praw i odpowiedzialności. Mounier rzuca hasło „*révolution personnaliste et communautaire*" — to drugie słowo dodane odrazu, by odciąć się od możliwości indywidualistycznej, egoistycznej interpretacji personalizmu. Personalizm przeciwstawia się bowiem tak totalizmowi jak i indywidualizmowi. Jego główne hasła to: służba, odpowiedzialność i zaangażowanie osoby ludzkiej, która zresztą swój kształt zdobywa jedynie w ścisłej komunii ze społeczeństwem, zwłaszcza z masami ludowymi. Poszczególne

numery „Esprit", głośne numery specjalne, poświęcone takim zagadnieniom jak: praca, własność, pieniądz, faszyzm, twórczość artystyczna, rewolucja personalistyczna, nowy humanizm — kształtują doktrynę „Esprit". Pismo grupuje świetną ekipę młodych wybitnych pisarzy — filozofów, socjologów, ekonomistów, krytyków jak: Jean Lacroix, Etienne Borne, Albert Béguin, Brice Parain, Maxime Chastaing, Paul Landsberg, Pierre Aimé Touchard, Jacques Madaule, Denis de Rougemont, Maurice de Gandillac, Henri Marrou-Davenson, P. H. Simon i inni; czasami zjawia się nazwisko Maritaina czy Bierdiajewa. Wychodzić zaczynają dalsze książki Mouniera, ściśle związane z pismem, stanowiące nagół zbiór prac drukowanych uprzednio w „Esprit". W 1934 ukazuje się obszerny tom *„Révolution personnaliste et communautaire"* (Ed. Montaigne) — przedstawienie pozycji doktrynalnych, dalej w 1936 *„De la propriété capitaliste à la propriété humaine"* (Desclée de Brouver, Questions disputées) — ważkie studium o chrześcijańskim pojmowaniu własności, wreszcie w tymże 1936 głośny *„Manifeste au service du personnalisme"* (Ed. Montaigne) sprecyzowanie całej ideologii, program ideowy ruchu. Bo „Esprit" to nie tylko pismo, to także ruch. W całej Francji i poza Francją tworzą się grupy przyjaciół „Esprit", koła studiów, ośrodki oddziaływania na opinię; doroczny zjazd służy do nakreślenia bilansu działalności i wytyczenia programu; rewolucja personalistyczna organizuje swoje kadry.

Wybucha wojna. W „Esprit" Mounier dawno ostrzegał przed niebezpieczeństwami faszyzmu i przed możliwością wojny. Z chwilą upadku Francji „Esprit" wychodzi jeszcze jakiś czas w *„zone libre"*, prowadząc zakamuflowaną akcję przeciw Vichy, uważane za „najbardziej jawne z podziemnych czasopism", aż do chwili zawieszenia pisma i aresztowania Mouniera przez policję Petaina w r. 1941. Wyszedłszy po roku z więzienia, Mounier wiąże się ściśle z ruchem oporu. Po wyzwoleniu Francji, w grudniu 1944 ukazuje się pierwszy numer wznowionego „Esprit". Pismo to o dużym rozgłosie już przed wojną, staje się teraz jednym z czołowych miesięczników Francji; linia pisma zostaje nie zmieniona, może więcej niż przed wojną zainteresowań politycznych; zjawiają się nowi młodzi wybitni współpracownicy jak: Paul Fraisse, Henri Queffélec, Bertrand d'Astorg, Marc Beigbeder czy J. M. Domenach, wychodzą znów świetne numery specjalne: o człowieku amerykańskim, o epoce atomowej, o marksizmie, o problemie szkolnym, dalej zeszyty poświęcone Bierdiajewowi i Bernanosowi; wreszcie wspomnieć trzeba głośną kampanię przeciw kolonializmowi, z obfitym mteriałem dokumentarnym na temat Madagaskaru, Afryki północnej i Indochin.

Pojawiają się też nowe książki Mouniera. Trzy tomy essey'ów: „*L'affrontement chrétien*" (Ed. de la Baconnière, Neuchatel, 1945), „*Libértés sous conditions*" (Ed. du Seuil, 1946) i „*La petite peur du XX siècle*" (Ed. du Seuil, 1948). Następnie wielkie dzieło „*Traité du caractère*" (Ed. du Seuil, 1946), niewątpliwie jedno z najwybitniejszych dzieł katolickich z dziedziny charakterologii i antropologii filozoficznej, dalej książki poświęcone specjalnym tematom. „*Introduction aux existentialismes*" (Denoel, 1946) — świetne przedstawienie „drzewa genealogicznego" filozofii egzystencjalistycznej oraz jej ocena, zaś „*L'eveil de l'Afrique noire*" (Ed. du Seuil, 1948) jest rezultatem podróży odbytej przez Mouniera po Afryce francuskiej. I na koniec książki związane bezpośrednio z precyzowaniem doktryny i ideologii personalistycznej: „*Qu'est-ce que le personnalisme?*" (Ed. de Seuil, 1947) swojego rodzaju uzupełnienie przedwojennego „Manifestu", oraz „*Le personnalisme*" (Presses Universitaires de France, 1950) w serii „Que sais-je?" — przystępny wykład filozoficznej doktryny personalizmu, nie tylko własnej ale i w ujęciu innych filozofów. Ta ostatnia, trzynasta z rzędu książka Mouniera ukazała się niedługo przed jego śmiercią zamykając dzieło krótkiego lecz jakże płodnego żywota. Dzieło to zresztą nie jest zakończone. Tak głębokie zapuściło korzenie, tak wielu i tak oddanych ma współpracowników, że nie ulega wątpliwości, iż tak pismo jak i ruch „Esprit" nadal będą się rozwijać. W Polsce [1]) myśl Mouniera jest niemal nieznana, a na poznanie i przyswojenie jak najbardziej zasługuje. Podana tu informacja, zupełnie nie wyczerpująca i pobieżna ma na celu jedynie zainteresowanie tym wybitnym katolickim myślicielem, do którego często trzeba będzie wracać. A wracać do niego będzie chyba przede wszystkim „Znak", bo właśnie o te idee, o które walczył Mounier, walczy i „Znak": o wyciągnięcie społecznych konsekwencji z katolicyzmu, o chrześcijaństwo historycznie skuteczne, o budowanie cywilizacji personalistycznej na miejsce cywilizacji burżuazyjnej. **J. T**

## KATOLICYZM — PROTESTANTYZM

Nowe zarządzenie Kongregacji św. Oficjum Stolicy Apostolskiej uczyniło szczególnie aktualnym zagadnienie stosunku wzajemnego katolików i protestantów. Zarządzenie to oceniane jest jako przełomowe w historii stosunków obu wyznań. Treść jego została szczegółowo streszczona na łamach „Tygodnika Powsz." i pozostałej katolickiej prasy tygodniowej. Jak wiadomo, Stolica Apostolska zezwoliła katolikom na

---

[1]) Wiosną 1946 r. Mounier odwiedził Polskę z grupą intelektualistów katolickich, objawiając żywe zainteresowanie sprawami polskimi. Obszerny artykuł sprawozdawczy, który się później ukazał w „Esprit", to jedna z uczciwszych i wnikliwszych prac o Polsce powojennej w prasie zagranicznej.

branie udziału we wspólnych zgromadzeniach oraz w dyskusjach religijnych z protestantami i dopuściła wspólne odmawianie modlitw przez Kościół uznawanych. Pod warunkiem wszakże, że za każdym razem właściwy ordynariusz udzieli na to uczestnikom swego zezwolenia. Przy zjazdach o charakterze ogólnym potrzebne jest zezwolenie Stolicy Świętej.

Zarządzenie to oceniane ze strony protestanckiej jako niedostateczne, stanowi jednak niewątpliwie krok wielkiej wagi w życiu Kościoła. Chodzi tu niewątpliwie o zasadnicze zbliżenie między chrześcijanami i nadawanie temu interpretacji politycznej nie jest uzasadnione.

Omawiane tu zarządzenie Stolicy Apostolskiej poprzedziła ożywiona dyskusja na temat katolicyzm — protestantyzm. Przytaczamy ciekawy dwugłos przedstawicieli obu wyznań zamieszczony w „Le Monde" z dnia 18. I. 1950 r. Pierwsza wypowiedź jest pióra teologa protestanckiego, druga — katolickiego.

**Poglądy protestantów na jedność Kościoła**

Wydaje się paradoksalne, że dziś katolicy i protestanci łączą się w modłach o jedność Kościoła. Postaramy się pokazać, że ten paradoks jest paradoksem wiary. Cały świat protestancki jest pod wrażeniem amsterdamskiej konferencji ekumenicznej (1948). Nie znaczy to, by zjazd ten był czymś zupełnie nowym, tego rodzaju spotkania wszystkich niekatolickich odgałęzień chrześcijaństwa mają długą tradycję wytyczoną takimi nazwami jak Sztokholm i Lozanna, Oxford i Edynburg. Ale w Amsterdamie odbyło się zebranie nie teologów, ale odpowiedzialnych przedstawicieli wyznań, którzy ustanowili radę ekumeniczną Kościołów. A utworzenie tej rady jasno oznacza wolę potwierdzoną przez prawosławnych, anglikanów i protestantów, by być r a z e m.

Z tego to powodu nasza radość jest głęboka; nie dlatego byśmy byli przekonani, że odnieśliśmy zwycięstwo (nie ma niczego bardziej niebezpiecznego niż zwycięstwa chrześcijan), ale dlatego że sądzimy, iż w Amsterdamie danym było Kościołom... okazać swe posłuszeństwo. Nie wyobrażajmy sobie, że Kościołom łatwo było zrealizować to posłuszeństwo. Jeżeli tę jedność miałyby one stworzyć, prawdopodobnie nigdy by ona nie powstała. Sprawiła ją jedynie tylko pewność, że mimo podziałów ta jedność zawsze istniała, pewność wyrażona w pieśni śpiewanej przez dawnych chrześcijan: „Jedno jest ciało i jeden duch i ta sama jedna nadzieja, jeden jest Pan i jedna jest wiara i jeden jest chrzest, jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który ponad wszystkimi jest, między wszystkimi i we wszystkich". Ta to pewność zmusza Kościoły do posłuszeństwa, wtedy gdy poważne różnice wciąż je dzielą: nie ma porozumienia, o ile chodzi o naturę sakramentu, pojęcie służby Bożej i wreszcie natury Kościoła.

*

Niech uspokoją się ci, którzy byliby zaniepokojeni utworzeniem się rady ekumenicznej Kościołów; rada to nie nad-Kościół, ustanowienie jej nie jest też aktem skierowanym przeciwko Rzymowi. Nie oznacza ono

nic ponad to, że powstała władza duchowna, która będzie mogła wytyczyć wspólną linię działania wszystkim nie-katolickim odgałęzieniom chrześcijaństwa i może będzie mogła działalność tę skoordynować z polityką Rzymu. Tym gorzej dla tych, których to rozczaruje. Rada ekumeniczna oznacza tylko wiarę w daną nam od Boga jedność, którą wspólnie odnajdujemy w różnorodności naszych praktyk religijnych, naszej liturgii i naszego pojmowania pobożności, dlatego musimy być razem, by tej jedności dać wyraz.

Rozpatrzmy więc, czy jedność ta jest możliwą. Tu równocześnie trzeba odpowiedzieć tak i nie. Nie, o ile myślimy o aktualnym stanie dyskusji dogmatycznych. Jak dotąd komitetowi teologicznemu przy radzie ekumenicznej („Wiara i Konstytucja") najczęściej udawało się jedynie sprecyzować punkty istotnie sprzeczne. Ale jeżeli możemy powiedzieć też zdecydowane tak, które w każdym razie ze strony protestantów jest bardzo zdecydowanym tak, to dlatego, że w Amsterdamie Kościoły uznały dla siebie samych, a nie dla pogan czy niewierzących, konieczność pokuty.

Od Kościołów zjednoczonych w radzie ekumenicznej żąda się nie tylko, by pokutowały za wszystkie swoje grzechy, za cały brak miłosierdzia, który spowodował ich rozłam: one same bowiem postanowiły przenieść swą pokutę na swoje życie obecne, postanowiły wydać jedne przed drugimi osąd o sobie, postanowiły zastanowić się nad swą istotną wiernością.

Czy wierni jesteśmy Objawieniu w naszym sposobie pojmowania służby naszego Kościoła, w naszym sposobie umiejscawiania Kościoła w stosunku do królestwa Bożego, w naszym pojmowaniu kapłaństwa itd.? Zdaniem protestantów Kościół nie jest substancją, która jak metal szlachetny nigdy nie traci swego charakteru, nie zmienia się na gorsze. By istniał Kościół, trzeba, by Słowo Boże było głoszone z wielką dokładnością i by sakramenty były należycie udzielane. Tam gdzie te warunki nie są spełniane, znika Kościół. Dlatego to trzeba, by Kościół ciągle od nowa przyjmował krytykę swej istoty, by przyjmował sąd o sobie. Ten pogląd stanowi istotę ekumenizmu i rękojmię postępu. Nie należy żądać od rady ekumenicznej, by ogłaszała, czy formułowała dogmaty lub zajmowała się eklezjologią. Ale należycie nie wypełni swego zadania, jeżeli wciąż od nowa nie będzie wzywała wchodzących w jej skład Kościołów do refleksji i pokuty.



Ewolucja, która poprowadziła nie-katolickie chrześcijaństwo do rady ekumenicznej Kościołów, nie zbliżyła ich do Kościoła Rzymskiego.

Nie powinniśmy się ani dziwić ani gorszyć nieobecnością Rzymu w Amsterdamie, skoro wiemy, że doktryna Kościoła nie może być przez katolików poddawana krytyce. Wiemy też, że Rzym pokuty nie uważa za potrzebną, o ile chodzi o doktrynę, a tylko uznaje próby wytłumaczenia dogmatów istniejących, co możliwe, że zaprowadzi Watykan do ogłoszenia dogmatu Wniebowzięcia N. P. Marii. Kościoły więc rady eku-

menicznej i Kościół rzymski idą odmiennym drogami. Mało jest możliwości, by się spotkały. Ten fakt należy stwierdzić z całą lojalnością. „Po co ten tydzień modlitwy o jedność?" — moglibyśmy zapytać. Wiemy, że z pewnością jest możliwe najbardziej braterskie zjednoczenie z tymi katolikami, których spotykamy. Ale jeżeli równocześnie nasze Kościoły doktrynalnie idą drogami przeciwnymi, dlaczegóż upierać się? Obyśmy jedni i drudzy mogli ustrzec się przed takim sceptycyzmem. Tego rodzaju bowiem sceptycyzm stanowi istotną klęskę naszej wiary. Katolicy i my otrzymaliśmy zapewnienie, że to, o co będziemy błagali w imię Chrystusa, będzie nam dane. Czyż potrzebujemy jeszcze innego zapewnienia, by modlić się? Czy potrzeba, byśmy byli jeszcze zachęceni zbiegającymi się liniami ewolucji historycznej? W rzeczywistości jesteśmy tu przed żądaniem wiary, określonej w całej swej czystości. Ten który będzie chciał modlić się za jedność, będzie musiał wyznać: „Credo quia absurdum". Paradoksem modlitwy o jedność jest, że zażądano jej od nas w momencie, gdy trudności dogmatyczne wydają się nam bardziej nie do przezwyciężenia niż kiedykolwiek.

Wiemy, że znajdzie się rozwiązanie; jest niemożliwe, by imię tego samego Boga było wzywane na próżno. Ale nie wiemy, jakie będzie to rozwiązanie. Przyjmijmy więc wspólne przeżywanie tego czasu łaski i czasu modlitwy w ciemności.

**Roger Mehl**
profesor teologii protestanckiej
na uniwersytecie w Strasburgu

**Rozdarte chrześcijaństwo i ideał katolicki**

Cała wiara katolicka ma — albo powinna mieć — perspektywy uniwersalne. *Oikumene* nazywali Grecy wszystką ziemię zamieszkałą. Mówić o ekumeniźmie katolickim to tautologia. Czyż instynktownie każdy wierny Kościoła katolickiego nie czuje się zjednoczony z wszystkimi epokami i z każdym miejscem na ziemi? Taka postawa, jeżeli dobrze się zastanowimy, wymaga zupełnego braku partykularyzmu, w przeciwnym bowiem razie będzie się w niej widziało dużą dozę zarozumiałości. Gdy Pismo Święte mówi, że Bóg chce zbawić wszystkich ludzi, gdy św. Augustyn dodaje, że Kościół założony przez Chrystusa ma swój początek w sprawiedliwym Ablu a rozciąga się aż do końca świata, to te wypowiedzi nie oznaczają spoczynku, one sugerują, że jesteśmy gotowi do ulepszenia naszej indywidualnej postawy i naszych dążeń. Ale uniwersalizm jest tak oczywistym naszym powołaniem, że nigdy nie przychodzi nam na myśl, by o nim wątpić. Dlatego to również pokładamy tyle zaufania w integralności naszej wiary. Herezje w naszych oczach to nic innego jak dogmaty wyrwane z całości. Nie bylibyśmy w stanie znieść błędnej syntezy dogmatycznej, która nie oddałaby sprawiedliwości duchowi prawdy. Ortodoksja nie jest dla nas obwarowaniem stworzonym ręką ludzką, jest samym rytmem jedności i równowagi Objawienia, które Kościół otrzymuje od Boga i które się w nim rozwija.

Ta zadziwiająca pewność katolików nie może nie być połączona z boleścią. Jej rezultatem jest gorzka konsekwencja: Rzym nie chciał zasiąść przy okrągłym stole rad ekumenicznych, które odbywały się bądź to w Sztokholmie, bądź w Edynburgu, czy nawet bardzo niedawno w Amsterdamie, gdzie atmosfera zresztą była zgoła inna. W rzeczywistości Rzym strzeże ogniska, które inni opuścili. Dlaczego kiedyś to uczynili? To inna sprawa. Ale odpowiedzialny lub nie w przeszłości za ich odejście, nasz Kościół nie może przyjmować ich metody, chociaż nawet radują go rozmowy prowadzone między nimi. Działając przeciwnie, Kościół straciłby nie tylko swój prestige, co z punktu widzenia duchowego nie ma zresztą znaczenia, ale czułby się równocześnie winnym i postępującym niekonsekwentnie, co jest rzeczą dużo ważnieszą. Oto więc znajduje się on w sytuacji paradoksalnej, pozostając na uboczu z obawy, by nie stać się niczym, ponieważ jest wszystkim.

*

Uważam, że przeznaczenie takie jest tragiczne, ponieważ nie uwalnia ono od uświadamiania sobie ciągle rosnącego rozłamu, który osłabia chrześcijaństwo, i wzrastającego indyferentyzmu, który korzysta z naszych nieporozumień. Czyż możemy pozostawać obojętni w stosunku do dzieła potępiającego nas wszystkich? Z pewnością wielu katolików od czasów reformacji próbowało przezwyciężyć przyczyny rozłamu, inicjując dialogi, odświeżając teologię, lub budując eklezjologię. Ale następstwem tych wysiłków było zniechęcenie, ponieważ pozostały one oczywiście bezskutecznie. By podać choć jeden przykład: w XVII w. w Anglii ukazało się wiele dzieł traktujących o zjednoczeniu Kościołów, dziś spoczywają one w zapomnieniu na półkach British Museum albo Biblioteki Bodleya: „Catholick Theses" — Woodheada, przyjaciela tradycji; „Eirenikon" — Basetta; „Catholico-Romanus pacificus" — Johna Barnesa, który daje się porwać najbardziej śmiałym syntezom... Te pisma i wiele innych słynne były w swoim czasie. Dziś nikt nic o nich nie wie. Pewnie dlatego niektórzy gotowi są, — jeszcze raz podjąć tę samą myśl. Czyż znów mamy być Syzyfami? I jeżeli nawet przeszkody dogmatyczne byłyby pokonane, jeszcze trzeba by przezwyciężyć uczucia religijne. Któryż Kościół poświęci swoje praktyki religijne? Nasz czy reformatorów? A skoro żadne z tego rodzaju poświęceń nie zostanie spełnione, czyż zaistnieje zjednoczenie?

*

Długi jest szereg świadectw naszej bezsilności,tak katolików jak i protestantów. Z punktu widzenia rozumu ludzkiego zagadnienie ekumenizmu jest beznadziejne. Ale możliwe, że to szatan podsuwa nam te myśli, byśmy zapomnieli o innych. Z powodu zewnętrznej monotonii porażek nie można mimo wszystko nie uświadamiać sobie, że zachodzą zmiany. Uczymy się lepiej wzajemnie się poznawać, a góra przesądów, która zagradzała drogę coraz szybciej maleje. Zachodzi zmiana psychiczna i moralna. Nie jest ona jedyna. Dotychczas rozdarcie chrześcijaństwa było złączone z rywalizacją narodów i odseparowaniem geograficznym. Pomieszanie religii z polityką, a nawet pewne zespolenie jej z życiem ekonomicznym

czy umysłowym są dla sumienia chrześcijanina coraz bardziej niedopuszczalne. Oto co upoważnia by mieć nadzieję. Dalej przemieszanie ludności spowodowane wojną zmusza do głębszego obserwowania warunków socjalnych porozumienia religijnego. Zdarza się, że zmieniając środowisko niektóre jednostki zmieniają wiarę, i wtedy pytają siebie, co w rzeczywistości zawierały formuły dogmatyczne, które dawała im ich grupa. W konsekwencji katolicy zza Renu są obecnie w trakcie tworzenia sekcji socjologicznej teologii, co jest jedną z oznak pogłębienia indywidualnego, które tak charakterystyczne jest dla religii naszej epoki. Zagadnienie jedności Kościołów może na tym tylko zyskać.

*

Ale tymczasem największa nadzieja ekumenizmu nie leży ani w nacisku tłoczących się wypadków, ani w rozumowaniach teologów, ale w miłości, którą żywią chrześcijanie do swego Pana. Doskonałość miłości zawiera w sobie dokładność poznania. Nie możemy wątpić o tym, że łaska miłości Chrystusa jest dana tym, którzy głoszą Jego imię i którzy w większości naznaczeni są Jego chrztem. Jeżeli przyjmą tę łaskę w czystości ducha, czyż we własnym pogłębionym życiu wewnętrznym nie odnajdą prawdy Bożej? Dlatego to duszą prawdziwego ekumenizmu jest modlitwa i cierpienie, te dwa fundamentalne wyrazy miłości Boga. Nie jest rzeczą możliwą — mógłby ktoś powiedzieć — dla katolików i innowierców wspólnie modlić się, ponieważ ich ideologie są różne. Odpowiemy na to, że już wiele, jeżeli równocześnie błagają i jeżeli wspólnym dążeniem uczestniczą coraz liczniej w oktawie modlitw o jedność. Jest w tej duchowej potrzebie współczesnego świata głęboka fala, która przygotowywała się od dawna i której nic już nie może powstrzymać. O ile chodzi o cierpienie z powodu rozdzielenia, nikt niestety nie może dokonać, by nie było ono dla nas wspólne. Nigdy nie będzie ono ani zbyt żywe, ani zbyt jednomyślne, skoro tylko za tę cenę jest płodne. Radość Wielkiejnocy przychodzi zawsze po rozpaczy Wielkiego Piątku.

**Maurice Nédoncelle**
profesor teologii katolickiej
na uniwersytecie w Strasburgu

## TAJEMNICA RADOŚCI

Poświęcony temu zagadnieniu tom „Etudes Carmélitaines" (1947) nosi na wstępie jako motto te m. in. słowa Chestertona: „Zarówno radość jak i smutek winny mieć swoje miejsce w każdej istocie ludzkiej; chodzi tylko o ich stosunek wzajemny i sposób, w jaki się równoważą... Dla poganina drobiazgi są miłe i radosne jak strumyki górskie, lecz rzeczy wielkie napełnione są goryczą wszystkich mórz. Gdy spogląda on w samo serce świata, zamraża go chłód... Radość, która u niego jest tylko nieznacznym poruszeniem zewnętrznym, stanowi przepastną tajemnicę *chrześcijanina*".

Już te słowa wskazują, że zagadnienie dotyczyć będzie radości *chrześcijańskiej:* samo pojęcie radości, negatywny czy pozytywny stosunek do niej, kierunek poszukiwań, wartościowanie jej źródeł — wszystko dla wierzącego wyznaczone jest inaczej niż dla niewierzącego: w ramach i na miarę nadprzyrodzonej rzeczywistości, którą przyjmuje.

Toteż rozpatrywanie zagadnienia zacząć się musi od zaczątku historii człowieka i jego stosunku z Bogiem — od pierwszych kart Starego Testamentu. Historia stworzenia i życia w raju ukazuje Stwórcę jako sprawcę pierwszej radości: wyciśniętego w człowieku własnego obrazu Boskiego, i piękna natury, w której ślad Jego podziwiać będą mistycy wszystkich czasów. W dalszej historii wybranego narodu obietnica radości, powodzenia i rozkwitu w zamian za wierność towarzyszy wszystkim skierowanym doń Bożym przykazaniom. Lecz tajemnica radości Izraela sięga głębiej: grzeszny naprawdę na miarę swego uprzywilejowania, miał tak wyraźne poczucie wielkości Stwórcy i własnej nicości, że z niego właśnie czerpał poznanie Miłosierdzia i umiał się radować pod plagami karzącego zmiłowaniem Boga: nędza była mu jednym więcej powodem, by zwracać się do Boga z żądaniem opieki i pomocy (psalmy). W samym zaś źródle radości wybranego ludu leży wielkie zaproszenie Boga, poprzez niego skierowane do całej ludzkości: zaproszenie do intymności zaślubin ze Stwórcą, do zjednoczenia w miłości.

Powołany do najwyższego szczęścia naród wybrany dążył zawsze, by tę radość sprowadzić na ziemię, ujrzeć pośród siebie. Stało się to, wprawdzie nie w sposób przezeń oczekiwany, lecz ponad wszelkie oczekiwanie: we wcieleniu Słowa. „Wcielona, uczłowieczona — choć nie tracąca nic ze swego bóstwa — Radość stała się naszą całkowitą własnością".

Ta radość jako jedno z uczuć doznawanych przez Chrystusa-człowieka stanowi przedmiot osobnego, psychologicznego studium. Autor stara się wykazać, że było to u Chrystusa uczucie dominujące, niemal trwały stan jego duszy ludzkiej. Chodzi tu nie tylko o dostępne Wcielonemu Słowu, a odczuwane przez Nie silniej niż przez kogokolwiek z ludzi, radości rozwoju umysłowego i psychicznego, poznawania Boga i świata, obcowania z pięknem przyrody, z przyjaciółmi. Chodzi przede wszystkim o cztery Chrystusowi tylko dostępne źródła radości. Pierwszym z nich jest niewinność — stan, o którym nie mamy żadnego pojęcia, chyba przez porównanie z naszym brakiem niewinności, tak silnie przejawiającym się w wewnętrznych oporach, podświadomych pragnieniach, odruchach, buntach, twardości serca. „Czyż nie był on sam źródłem radości, Człowiek o duszy nie splamionej żadną winą osobistą, o sercu nie poruszonym nigdy najlżejszym pragnieniem zła, o wyobraźni nie skażonej nawet cieniem obrazu ciemności, Człowiek trwający bez ustanku w słońcu obecności Bożej?"

Drugim źródłem Chrystusowej radości — to trwała, nigdy niczym nie naruszona ufność w Bogu. Tajemnica tego usposobienia, dla nas niedostępna, łączy się z tajemnicą Wcielenia, w której Słowo przyjęło granice i więzy skażonej grzechem natury ludzkiej. Dla Chrystusa-człowieka były więc rzeczy zakryte przed jego poznaniem, rzeczy niemożliwe do zdziałania z powodu złości ludzkiej lub pozostawione do wyłącznej dyspozycji

Ojca. W tym stanie Jego ufność stanowiła dlań źródło wielu radości we wszystkich doświadczeniach działalności nauczycielskiej, we wszystkich doświadczeniach aż po godziny na krzyżu, gdy pozbawionemu wszystkich pociech, przesłoniętemu cieniem przekleństwa pozostała jednak niepojęta radość zawierzenia Bogu poza wszystkie granice.

Źródłem trzecim była radość ofiary i służenia, znów obca nam, przenikniętym przekonaniem, że zadowolenie i szczęście muszą się bezwarunkowo wiązać z powodzeniem, triumfami, wykorzystywaniem życia według własnych pragnień. Radość wreszcie tryskała dla Syna Bożego z owoców działalności apostolskiej Jego samego i uczniów, z każdego nawrócenia, z każdego dobrego pragnienia budzącego się w duszy Zacheusza, Nikodema, Samarytanki i tylu innych.

Tak się przedstawia zagadnienie radości Mistrza i Głowy. Chrystus jest we wszystkim wzorem dla członków swego Ciała. Kolej więc teraz na zapytanie o radości chrześcijan.

Prawo do radości, optymistyczna duchowość chrześcijańska stanowią dziś poważny problem dla wielu dusz. W obliczu wstrząsów i niepokojów epoki, w obliczu cierpień braci czują się one zobowiązane do powagi, do akcentowania głębokiego tragizmu chrześcijańskiej walki o dobro, o królestwo przyszłego świata.

„Czy jednak obok chrystianizmu skupionego wokół krzyża, kładącego nacisk na obowiązek współdziałania w odkupieniu świata przez cierpienie i wyzucie z radości — nie ma miejsca na chrystianizm szczęśliwy, wpatrzony w chwałę uwielbionego Zbawiciela, głoszący na wszystkie dostępne sposoby swą triumfalną pewność, że szczęśliwość już się rozpoczęła?"

Szukanie odpowiedzi wymaga ostrożności. Nie można tworzyć duchowości chrześcijańskiej w oparciu jedynie o spontaniczny poryw czy nawet własne doświadczenie. Najważniejszy jest związek z tradycją, w której ukształtowała się nasza wiara. Spróbujemy więc zbadać, czy i jakie miejsce zajmuje ten „radosny chrystianizm" w poszczególnych okresach rozwoju Kościoła.

Ewangelie rysują życie chrześcijańskie nie tylko jako czas pokuty i próby, w którym zapracowuje się sobie na przyszłą szczęśliwość. Podkreślają, zwłaszcza u św. Jana, także możność uczestniczenia już teraz w szczęściu poznawania Boga — przez wiarę, ukazują w ziemskim życiu Chrystusa najradośniejszy dar Boży — Jego miłość ku nam.

Życie pierwszej gminy jerozolimskiej, w swej braterskiej łączności, miłości i „weselu ducha" (Dzieje ap.) stanowi wzór interpretacji nauk Chrystusa przez pierwsze pokolenie wiernych. Na ich doświadczeniu religijnym oprze św. Paweł swą doktrynę o zwycięstwie nad grzechem, które w imieniu wszystkich dokonało się przez Chrystusa, o wolności nowego zakonu, o usprawiedliwieniu przez łaskę. Chrześcijańska świadomość zwycięstwa ma się wyrażać w pokoju i radości, które u św. Pawła przedstawione są jako dary Ducha Św. A że tych darów, czyli „najwyższych form w pełni rozkwitłego życia chrześcijańskiego", mamy pragnąć, więc radość nie jest tylko nagrodą — jest obowiązkiem. Ten

sam akcent zwycięstwa bije z całej Apokalipsy. Apostoł patrzy na boje Kościoła wojującego już spoza czasu, z wieczności, która będzie ich kresem, a w takim spojrzeniu wszystkie próby, walki i nawet klęski ukazują się jako czynniki współpracujące nad przygotowaniem ostatecznego tryumfu Boga.

Pierwsze wieki — zamieniające oczekiwanie Paruzji na ideę początku nowej ery, w której świat ma się odrodzić przez wiarę — charakteryzuje radość męczenników uczestniczących w zbawczej ofierze Mistrza, radość ascetów uzyskujących przez ogołocenie materialne wolność ducha i pokój, radość dziewic zaproszonych do ściślejszej łączności z Bogiem przez miłość wyłączną, — i doktorów kosztujących w poznawaniu Boga przedsmaku wizji uszczęśliwiającej. Tę powszechną ówcześnie duchowość radości triumfalnej odbija sztuka: „zwycięski styl" wznoszonych świątyń, brak realistycznych wizerunków Męki: krzyż pojawia się tylko jako *crux gemmata* — znak zwycięstwa i odkupienia.

Wczesne średniowiecze wnosi w pojmowanie chrześcijaństwa akcenty tragizmu. Znaczy się tu przede wszystkim wpływ św. Augustyna. Wprawdzie u niego samego doktryna o pokoju, radości poznawania Boga i słodyczy kosztowania Jego miłości harmonizuje jeszcze w doskonałej równowadze z doktryną pesymistyczną o spustoszeniach grzechu i skłonności do złego w naturze ludzkiej — ale uczniowie jego cały nacisk położyli już tylko na tę drugą. Pokolenia tego „żelaznego wieku" żyją w trwodze o zbawienie, które przedstawia się im jako bardzo trudne do uzyskania, w obsesji grzechu i sądu, w stałym wysiłku, by się wyrwać z pierwszego a przygotować na drugi.

Ton optymizmu wnoszą z powrotem św. Franciszek i św. Tomasz. Pierwszy wśród szerokich rzesz głosi ewangelicznie paradoksalny związek ubóstwa doskonałego z radością doskonałą, drugi, zawodowy teolog, buduje doktrynę przesiąkniętą optymizmem, opartą na poszanowaniu natury człowieka. „Oryginalność tomizmu jest w tym, że ujmuje się za wartościami pozytywnymi natury ludzkiej". Jest to zarazem humanizm teocentryczny: wielkość człowieka w tym właśnie, że zdolny jest on do wyjścia poza samego siebie, do włączenia się w Boga, — że jest *capax Dei.*

W czasach nowożytnych, po wyrażającej się potępieniem wszystkich uczynków reakcji Lutra na teologię tomizmu, nastąpi św. Teresa z Avila, głosząca bezinteresowność miłości, Filip Nereusz, stawiający naturalną wesołość za warunek pomyślnego rozwoju łaski, wreszcie Franciszek Salezy ze swym przekonaniem o zawartej w duszy człowieka naturalnej skłonności do miłowania Boga ponad wszystko i o łatwości życia chrześcijańskiego wraz ze wszystkimi wymaganymi przez nie ofiarami. Nowy cień pesymizmu na ostatnie stulecia rzuci — potępiony przez Kościół — jansenizm.

W tym całym przeglądzie uderza stałość i powszechność tradycji „radosnego chrystianizmu", nadając mu zupełną prawowitość jako duchowości współczesnej. „Nie, radość nie jest grzechem. Wolno z wdzięcznością dla Boga kosztować wszystkiego, co jest na świecie dobre i pię-

kne. Czy znaczy to jednak, że wolno nam marzyć o życiu chrześcijańskim, w którym dla większego naszego szczęścia łączyłyby się najlepsze dary natury z obfitością wszystkich łask nadprzyrodzonych?" Perspektywa ponętna, ale i budząca wątpliwości. Wszak aspekt cierpienia jest dla chrystianizmu tak zasadniczy, wszak od Ewangelii i Listów przez doświadczenia świętych wszystkich wieków idzie obok tradycji radości chrześcijańskiej nie mniej autorytatywna tradycja wskazująca na krzyż i stawiająca wyrzeczenie jako podstawowy warunek drogi do doskonałości. A więc konieczność wyboru? Nie, gdyż skazywalibyśmy się wówczas na chrystianizm cząstkowy. Przypomnijmy raczej, że wszyscy głosiciele humanizmu chrześcijańskiego nigdy nie zapominali o krzyżu. Kto zna tylko radość — nie ma uczestnictwa w cierpieniach Chrystusa, nie pojmuje Jego ofiary, nie zdaje sobie sprawy z tragizmu natury ludzkiej. Lecz zarazem to krzyż właśnie ma być źródłem radości.

Na tę „nową ekonomię radości" kładziony jest nacisk wielokrotnie w różnych omówieniach, gdyż tu właśnie leży najgłębszy i najdziwniejszy sekret tego zagadnienia w chrześcijaństwie, podstawowy paradoks, odróżniający radość chrześcijanina od czysto ziemskiej. „Trzeba ofiarować wiele radości, by uzyskać Radość". „Jeśli się nie chce szukać prawdziwej radości w łonie cierpienia, znajdzie się cierpienie wśród fałszywych radości". „Nie ma „humanizmu" mogącego porównać się w głębi i rozkoszy z tym, który jest udziałem świętego, odnajdującego siebie i cały świat w rękach Tego, dla którego wszystko z miłości opuścił".

Pojęcie humanizmu chrześcijańskiego, tak popularne współcześnie, zaczyna nawet nabierać akcentów niepokojących. Zaznacza się tendencja do przedstawiania chrystianizmu jako „szkoły szczęścia ludzkiego", tendencja do utworzenia w jego ramach „duchowości naturalnego szczęścia". Jakże wielu współczesnych pojmuje świętość jako pełne rozwinięcie osobowości we wszystkich jej wartościach, przez uczestnictwo we wszystkich dobrach pozytywnych — nie mając żadnego zrozumienia dla dobrowolnej ofiary, umartwienia i wyrzeczenia z miłości. Krzyż dla nich przestał być samym centrum miłości i radości, „stał się tylko dodatkiem do życia chrześcijańskiego, dodatkiem nieuniknionym, który należy przyjmować spokojnie i śmiało, kiedy staje przed nami, lecz którym bezsensownie i nawet szkodliwie byłoby zajmować się poza tym".

Sam nawet termin „humanizm chrześcijański" sygnalizuje niebezpieczeństwo uwielbienia człowieka w miejsce Boga. Czyż nie należy raczej mówić o chrystocentryzmie? Bo wszak nie o to chodzi, by Jezus był uzupełnieniem i szczytowym rozwinięciem naszego ludzkiego szczęścia, lecz o to, że to On sam stanowi, już teraz na ziemi, Boską radość swych członków. „Czy należy obecnie kłaść wyłączny nacisk na (bezsprzeczne zresztą) udoskonalenie człowieka przez chrystianizm, gdy tylu najlepszych chrześcijan cierpi przede wszystkim na zanik zmysłu teologicznego, gdy cnoty boskie (teologiczne) są zapoznane lub niewłaściwie zrozumiane, gdy tak mało troski i uwagi przywiązuje się do chwały bożej — co ściśle łączy się z zanikiem zrozumienia krzyża?".

Z tym wszystkim radość chrześcijanina na ziemi jest i ma prawo być także radością *ludzką*. Rozważania z cyklu „Odkrywanie radości" rysują to użytkowanie i przetwarzanie po chrześcijańsku radości bijącej ze źródeł naturalnych; z piękna przyrody, z pracy twórczej, a przede wszystkim z domu rodzinnego, z miłości małżeńskiej i rodzicielskiej. Syntezą stosunku chrześcijaństwa do tego ostatniego źródła jest tytułowe sformułowanie „droga i dom". Pojmowanie małżeństwa jako wspólnej i wzajemnie na sobie wspierającej się wędrówki do Boga, uczynienie z ogniska domowego radosnej przystani dla dzieci i przyjaciół, lecz w sensie przejściowego schronienia podczas wielkiej podróży, a nie mieszczańskiego legowiska, gdzie wszystko przywiązuje do miejsca i rozbudza ducha bogactwa, żądzę posiadania.

Tutaj, u naturalnych źródeł radości, prawa chrystianizmu, pozornie uniemożliwiające czerpanie z nich, raz jeszcze ukazują się paradoksalnie sięgnięciem w samą głąb, w samo serce tej radości. Oto np. niepojęta dla zwolenników pełnego rozwoju człowieka sprawa ślubu czystości, który w rzeczywistości nie jest bezużytecznym zmarnowaniem wartości ludzkich, lecz właśnie doskonalszym humanizmem — „całkowitym zwycięstwem człowieka nad materią i światem, triumfem wolności i miłości". Oto „terapeutyczna rola pokory" w świecie współczesnym, ogarniętym gorączką powodzenia. Wysiłek w kierunku osiągnięcia pewnego wyniku, pewnego sukcesu zmusza do *skoncentrowania* się na tym przedmiocie, co grozi zatraceniem się w nim, utraceniem własnego *centrum:* „ludzie budują swe sukcesy na ustawicznej ofierze z jakiejś zasadniczej części samych siebie". Takie postępowanie grozi katastrofą; człowiek nie wytrzymuje na dłuższą metę jednostronnego napięcia swej psychiki, jednostronnego natężenia w kierunku powodzenia zewnętrznego: po pewnym czasie zaniedbana, zduszona część jego „ja" upomni się o swoje prawa, choćby pod postacią katastrofy psychicznej czy fizycznej. Tak samo w wymiarach powszechnych: przecenienie aktywności cechuje całą naszą epokę, wkrada się nawet do Kościoła, tak że najwyższe w nim czynniki co pewien czas muszą przypominać niezmienną wartość cnót „biernych". Ten rzekomy realizm epoki zapomina o połowie rzeczywistości; równowagę przywrócić może tylko rozum ludzki albo — katastrofa. Otóż tu rola pokory: zdrowie psychiczne polega na przystosowaniu się do rzeczywistości — a właśnie pokora jest najbardziej obiektywnym widzeniem tej rzeczywistości. „Nie wolno ukazywać człowiekowi jego nędzy bez jego wielkości, ani tym bardziej wielkości jego bez nędzy" (Pascal). Pokora przywraca równowagę zakłócaną bez przerwy pretensjami naszego „ja", umieszcza nas z powrotem na naszym własnym miejscu. „Jest w ten sposób wstępem do całego szeregu innych cnót, które chętnie uważa się za „pasywne", a które są najbardziej autentycznie chrześcijańskie; tych właśnie, przeciwko którym buntuje się nadczłowiek nietzscheański, a które najlepłniej wyrażają się w dobroci (douceur) i przebaczeniu".

**J. Golm.**

# PESYMIŚCI KATOLICCY

Nowoczesny katolik jest niemal z reguły tomistą. Cechą postawy tomistycznej jest umiarkowany racjonalizm oraz optymizm — a więc zaufanie do rozumu ludzkiego i podziw nad doskonałością stworzenia. Ten głęboki nurt optymizmu jest szczególnie charakterystyczny dla współczesności.

Równolegle jednak z tym zaznacza się inny nurt o charakterze wręcz odmiennym. Ten drugi kierunek określany bywa jako augustiański. Nawiązując do św. Augustyna prąd ten podkreśla niedoskonałość, ułomność stworzenia oraz wagę skutków upadku człowieka. Stąd tendencje pesymistyczne. Niektórzy skrajniejsi przedstawiciele tej szkoły myślowej wykazują nawet pewne skłonności do manicheizmu a przez to podkreślają tragiczne rozdarcie, które jest losem człowieka i zupełną niesamowystarczalność ludzi w dążeniu ku lepszemu. Autorzy ci zwracają szczególną uwagę na pierwiastek zła w życiu i jego analizie poświęcają najwięcej miejsca — prześladuje ich gnębiąca myśl o triumfie zła nad dobrym w świecie doczesnym. A więc tendencje eschatologiczne, przewidujące upadek i zagładę kultury chrześcijańskiej.

Zamieszczamy poniżej dwa artykuły, które pozwolą czytelnikowi poznać nieco bliżej poglądy dwóch wybitnych lecz mało u nas znanych katolickich myślicieli pesymistycznych. Powstrzymujemy się na razie od naszej merytorycznej oceny.



Teologiczny kierunek myślowy w Austrii w jej obecnej tragicznej sytuacji reprezentuje dobrze **August Zechmeister**, który, jeśli nie jest największym, jest na pewno najbardziej charakterystycznym austriackim pisarzem religijnym obecnej doby. Zechmeister jest człowiekiem świeckim, podobnie jak Gilson czy Maritain. Wychodzi z środowiska niewykształconego, zdobył doktorat teologii a obecnie jest pracownikiem Biblioteki Narodowej. Ostatnio opublikował książkę zatytułowaną „Serce i przyszłość", która cieszyła się wielkim powodzeniem i jest ciągle żywo dyskutowana. Zechmeister, człowiek pod czterdziestkę, zadedykował swe dzieło pamięci Roswithy Schauer, która umarła 10 października 1940 r. Ta dedykacja to najtragiczniejszy punkt wyjścia, jaki sobie można wyobrazić. Młoda ta kobieta była jego narzeczoną. Subtelna, o typie prerafaelickim, żarliwa katoliczka, której ojciec był członkiem partii hitlerowskiej. Anschluss ze swoimi potwornymi wykroczeniami i wzrastające okrucieństwo Trzeciej Rzeszy tak dalece zachwiały jej umysłem, że musiano ją zamknąć w zakładzie dla obłąkanych. Potem nagle przyszedł rozkaz zgładzenia umysłowo chorych, a jej ojciec licząc na swe polityczne zasługi i mając nadzieję uratowania życia córki, wędrował z miejsca na miejsce jej śladami. Znalazł ją w końcu w Saksonii, rzucił się dosłownie do nóg gauleitera, aby się dowiedzieć, że jest „dziwnym typem narodowego socja-

listy", który nie chce nawet córki swojej poświęcić dla Führera. Schauer uległ atakowi serca i zmarł, a Roswitha została „legalnie" zamordowana.

Dr Zechmeister niosąc swój niewidzialny krzyż w austriackim piekle oświeconym blaskiem pieców krematoryjnych i płomieniami bomb zapalających, znalazł w końcu pociechę i ukojenie. Poślubił per procuram kobietę, którą znał przed wojną, a która przebywała wtedy w angielskim obozie dla internowanych. Z tego faktu można wnioskować, że małżeństwo gra zasadniczą rolę tak w jego strukturze duchowej jak i teologii. Niemniej wyznaje on z przekonaniem, że prawdziwe spełnienie swych tęsknot znajdziemy tylko w Bogu, jedynym Absolucie. W jego książce znajdujemy katolicką teologię kryzysu; atmosfera tej książki jest nieskończenie odległa od postawy niektórych neoscholastyków, jak również od ich zdrowego optymizmu. Nie znajdziemy tu także nowego średniowiecza — raczej ducha katakumb, cienie Nerona i Dioklecjana. Co więcej — książka ta zawiera przeczucie końca świata i zapowiedź ostatecznego przyjścia Chrystusa.

W pierwszym rozdziale zatytułowanym „Proemium czyli doświadczenie śmierci w samotności" dźwięczą najgłębsze może tony. Autor kładzie nacisk na to, że nawet tajemnicze i upiorne aspekty ludzkiej podłości i bestialstwa, przyczyniają się do triumfu prawdy Krzyża. Rzuca snop światła na tajemnicę śmierci Chrystusa, który umarł nie tylko za katów, zadających śmierć męczennikom, ale i za tych, którzy podżegali do gwałtów i wyraża nadzieję, że kaci i ich ofiary mogą się spotkać po drugiej stronie grobu w miłości i miłosierdziu. Ne ma nic absurdalnego dla chrześcijanina w tym poglądzie, a autor odrzuca niezwykle ostro wszelką myśl o zemście: „Czy można cokolwiek zyskać na tym świecie, jeśli siewcy nienawiści zostaną zniszczeni w równie nieludzki sposób jak ich ofiary? Jedna przepaść nienawiści rodzi drugą. Tylko chrześcijaństwo ma ostateczną odpowiedź na bezgraniczne cierpienia ludzkości; chrześcijanin nie zabija, on umiera za drugich".

W następnym rozdziale „Rozpacz pocieszona" (Getroste Verzweiflung) Zechmeister podchodzi bliżej do problemu chrześcijanina w obliczu przyszłości. Poczucie trzeźwego heroizmu charakteryzuje chrześcijanina naszych czasów. Jego wiara, „wiara świadoma" (R. Guardini) nie wywodzi się z bezpośredniej żywej wiedzy czy mistycznych doświadczeń, ale z nałożonych samemu sobie zobowiązań osoby zjednoczonej ściśle z Bogiem... Chrześcijanin, który raz powziął decyzję życia zgodnie z wiarą, nie odwołuje tej decyzji. On zawarł przymierze z Bogiem i nie może zawrócić. Pragnie żyć ściśle w zgodzie ze swym sumieniem.

Autor nie żywi złudzeń co do tego życia, które nie jest ani radosne ani nawet wygodne. Ponieważ świat jest taki, jaki jest, chrześcijanin jest przepełniony bardziej niż kiedykolwiek smutkiem... Porównuje świat, który go otacza z tym, którego piękność niejasno przeczuwa i dla którego, jeśli zajdzie potrzeba, odda swe życie. Tak ze smutku rodzi się poczucie wieczności w człowieku. Nadszedł czas, kiedy chrześcijanin zdaje sobie sprawę z faktu, że oczekuje się od niego ofiar. „Urzeczywistnienie

Królestwa Bożego zakłada istnienie ludzi, którzy się oddadzą Bogu bez zastrzeżeń. Są oni powołani przez Boga, jak Abraham był powołany. Abraham jest wiecznym przykładem wierzącego. I opisując podróż śmiertelnie bolesną Abrahama z Izaakiem do góry Moria, dalej pisze tak: „Drugim świętym miejscem obok góry Moria, gdzie przepełnione smutkiem serce chrześcijanina odnajduje siebie jest ogród Getsemani. Chrześcijanin bierze udział w boleści Pana naszego na górze Oliwnej, powtarza prośbę Chrystusa — oddal ode mnie ten kielich — bo nawet ostatni etap życia Chrystusa, Ukrzyżowanie nie będzie chrześcijaninowi oszczędzony. Tam będzie prawdziwie i ostateczne samotny".

Te teologiczne spekulacje mogą się wydać zbyt skrajne, ale czytelnik musi odczuć wagę tych słów, napisanych w ciemnościach i opuszczeniu, a jednak tak odważnie.

Następny rozdział „Apologia samotnego chrześcijanina" wskazuje na zależność od „Koła Brenner", na którego czele stoi Ludwik Ficker. Czytając te kartki nie można się oprzeć uczuciu niepokoju o katolickość teologii autora. Należy jednak podkreślić, że Zechmeister nie jest absolutnie antyklerykałem, kładzie tylko silny nacisk na przewagę sumienia i dla niego Kościół, poza tym, że jest institutio sacramentalis, jest przede wszystkim ecclesia conscientiae. Jego wezwanie do dojrzałości (Mündigkeit) wypływa właśnie z tych rozważań.

W ostatnim rozdziale „Kościół przyszłości" autor roztrząsa boskie aspekty miłości małżeńskiej i jej granice, jako że Bóg jedynie jest Absolutem.

Wiele w tej książce jest rzeczy nierozważnych, niektóre są przesadnie wyolbrzymione, czasami brakuje scholastycznego distinguo, ale Europejczyk czyta je ze straszliwym poczuciem prawdy. Prawie każda strona zawiera aluzje do rzeczy tak boleśnie mu bliskich, mówi bowiem o oddalaniu się świata od chrześcijaństwa. Przepowiada całkowite wyparcie chrześcijaństwa do katakumb.

Wiele słów i zdań, które powtarzamy bezmyślnie nabiera tu właściwego istotnego znaczenia. Określenie życia jako „doliny łez" nie jest poezją, a prośba „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj" często brzmi jak krzyk rozpaczy. Wiele wypowiedzi świętych i myślicieli ostatnich dwu tysięcy lat staje się w świetle tych wypowiedzi tym, co Jacques Chardonne nazywa „Les terribles vérités chrétiennes", a przestaje być zręcznymi pointami, jakimi katoliccy wykładowcy zwykli kończyć swe przemówienia. — Zdanie Bossuet'a „życie chrześcijanina jest tylko pielgrzymką, jego dom jest gdzie indziej", czy św. Augustyna żal nad Rzymianami: „Acceperunt mercedem suam vani vanam" (próżni otrzymali swą próżną nagrodę), uderzają swą oczywistością. Nie wiele potrzeba wysiłku, aby przyjść do wniosku „Aut Deus aut nihil", czy też „O crux, ave, spes unica".

*

Wypowiedzi przedstawiciela francuskiego pesymizmu P. Benoit O. P. mają charakter bardziej bezosobisty niż książka Zechmeistera. Poświęcony im jest obszerny artykuł w „La Vie Intellectuelle" — VII/49. O ile austriacki myśliciel zdaje się zajmować przede wszystkim sytuacją chrze-

ścijańskiej jednostki w tym świecie, który ciąży wciąż ku złu, to Benoit stara się zanalizować samą istotę zła tego świata i jego ocena rzeczywistości jest mniej ciemna.

Punktem wyjścia są dlań liczne wypowiedzi Chrystusa, w których „świat" bywał przeciwstawiany Jego Królestwu. Skąd się wzięła ta ocena świata, która, zdając się obejmować swój przedmiot w sensie najszerszym, i bierną z siebie materię, i również nieosobowe społeczeństwo ludzkie sądzi tak surowo?

Materia jest sama z siebie bierna, co czyni ją uległą wobec ludzkiego działania. Ale jeśli taki stan rzeczy jest korzystny dla człowieka sprawiedliwego, który ją użytkuje w sposób dobry, to staje się groźnym niebezpieczeństwem dla grzesznika, który uważa się za wyzwolonego spod Bożego prawa. Jak wielkie koło rozpędowe nieskończenie wzmaga bodziec otrzymany od koła napędowego, a nawet może je porwać siłą swej masy raz poruszonej z bezwładu, podobnie materia wzmaga ogromnie skutek wysiłku ręki, która ją kształtuje, ale po to, by się przeciw niej obrócić, gdy ręka ta łamie porządek ustanowiony przez Stwórcę. Wyniesiona przez ludzką pychę na wierzchołek straszliwej pochyłości ogromna masa materii grozi człowiekowi zmiażdżeniem. Stwierdzamy to choćby dzisiaj, gdy najbardziej olśniewające odkrycia ludzkiego geniuszu służą do wytwarzania tym potężniejszych narzędzi śmierci, gdyż serce nie jest na wysokości intelektu i zaszczepia w twory rozumu skażenie grzechu.

I taki jest determinizm faktów — oczywiście względny — że zło, którego człowiek jest przyczyną, przynosi mu dalsze zło i nieszczęście. Sprawca staje się ofiarą.

Często pojęcie „świat" jest bardziej ograniczone, oznacza specjalnie ludzkość. Ale — nawet wtedy — oznacza więcej, niż sumę ludzkich indywiduów. Nie przypisując zbiorowości istnienia równie realnego, jak istnienie składających się na nią jednostek, trzeba jednak przyznać, że życie społeczne wytwarza siły, które przechodzą zdolność działania poszczególnych ludzi i wprowadzają w ich życie nowe i bardzo realne czynniki. Czy to chodzi o ustawy państwowe, obyczaje pewnej grupy społecznej, czy jej kulturalną świadomość, są to wszystko nowe realności, stworzone przez zgrupowania indywiduów. Będąc wytworem grupy jako całości (to jest współdziałania jej członków), dla każdego z tych członków pojedyńczo są ogromnym rozszerzeniem własnego zakresu możliwości.

Tak samo jak materia, zbiorowość pomnaża działanie człowieka, wzbudzając echo w sercach innych ludzi, a jeśli to działanie zawiera w sobie grzech, zepsucie jego znieprawia całą społeczność, a zło jego pomnożone stokrotnie wraca do jednostki, która rzuciła pierwsze ziarno.

Ale tak materia jak i w pewnym sensie zbiorowość są tylko biernymi składnikami świata, które mnożą zło ludzkiego grzechu, ale go nie tworzą. Jest inna siła — straszliwie czynna — siła Szatana.

Dzisiaj wiara w Diabła wyszła po prostu z mody i naraża się na śmieszność, kto o nim mówi. Dla wielu umysłów, nawet wśród wierzących, istnienie Szatana nie ma żadnej realnej wagi. Chrystus inaczej odnosił się do tej postaci. W Szatanie widział swego głównego przeciwnika, wroga Bożego, któremu należało wyrwać panowanie nad światem. Uczniowie

Jego nie przestawali traktować Szatana jako „księcia tego świata", tego który zakuł ludzi w niewolę grzechu i który z całych sił przeciwstawia się ich powrotowi do Boga. On sprowokował upadek pierwszego człowieka i od owej chwili nie przestaje uwodzić rodzaju ludzkiego, by go od Boga odwrócić i utrzymać sobie podległym. Ponieważ zaś nie ma władzy nad ludzką wolą, właśnie „świat" ma za narzędzie, ten cały kompleks materii i zbiorowości, w którym grzech człowieka mnoży się tak swobodnie.

Jedyną siłą, która może zwyciężyć Księcia tego świata jest Bóg. Tu Prawda Objawiona różni się zasadniczo od koncepcji perskich, w których Zło jest rywalem Boga niezależnym odeń i tak silnym, że może liczyć na zwycięstwo. Dla Biblii Szatan jest stworzeniem potężnym i zbuntowanym — ale nie przestaje być tylko stworzeniem. Jeśli ma moc nad światem, to jedynie za zgodą Bożą i pozostając zawsze w mocy swego Stwórcy, który go ujarzmia, lub rozpętuje według swej woli, jak to nam ukazuje Apokalipsa.

Bóg chce zupełnej klęski Księcia Ciemności, wiecznej kary, która go ostatecznie pozbawi wszelkiej mocy. Nie może tu być mowy o nawróceniu Szatana i jego złych duchów, utwierdzonych na zawsze w swej nienawiści ku Bogu.

Ale świat, uniwersum stworzone — neutralne samo z siebie, czy Bóg go nie przemieni, oswobadzając od Szatana? Jeśli Syn Boży schodzi na ziemię, to czyż nie po to, by zwycięsko wygnać z niej diabła i wrócić stworzeniu jego początkową niewinność? Ale tu właśnie plan boski przynosi niespodziankę ludzkiemu oczekiwaniu.

Po pierwsze Bóg nie zadowolił się naprawą tego świata, postanowił zastąpić go innym: Boski lekarz uważa za niewystarczające wyleczenie chorego świata i przywrócenie mu pierwotnego zdrowia — poddaje go śmierci, by mu dać potem życie całkiem nowe. Świat, tak jak człowiek, którego jest mieszkaniem i którego los podziela, był skazany na śmierć na skutek grzechu: poniesie karę i ta kara stanie się dla niego dobrodziejstwem całkowitego odnowienia.

Ten plan Boży znamy przez Chrystusa. Jego sposobem zbawienia świata było umrzeć, żeby zmartwychwstać. A św. Paweł nas poucza, że w Chrystusie cała ludzkość, cały świat przeszedł przez śmierć, żeby odnaleźć życie. Gdyż Chrystusa ustanowił Ojciec nowym Adamem, głową całego rodzaju ludzkiego, a nawet więcej, głową mocy niebieskich i całego stworzenia, podobało się bowiem Bogu, by mieszkał w Nim cały wszechświat (Kol. I, 19; Ef. I, 10). Słowo Wcielone wzięło w swe ręce z powrotem stworzenie, które wyszło z ust Jego na początku świata, żeby je przetworzyć i oddać mu Bożego ducha. Ze zmartwychwstającym Chrystusem cały rodzaj ludzki, całe stworzenie wyszło z grobu w Wielkanocny poranek, aby wejść w królestwo Ducha. Zmartwychwstanie jest stworzeniem, jest odtworzeniem. Nie można zbyt silnie podkreślić charakteru ontologicznego dramatu zbawienia i głębokiego dualizmu, zachodzącego między światem grzechu a światem łaski. Niektóre nowoczesne koncepcje są skłonne zapominać o tym, gdy widzą w grzechu tylko niedoskonałość pierwotną natury, a w dziele zbawienia tylko przejście z mniej do

bardziej doskonałego, aż do rozkwitu natury w chwalebnym człowieczeństwie Chrystusa. Ów naturalistyczny monizm zapoznaje to rozdarcie śmierci, które wywołał grzech w dziele bożym i zasadniczą transcendencję nowego porządku ustanowionego w Chrystusie, w stosunku do dawnego, skazanego razem z Szatanem.

## OJCIEC VAYSSIÈRE

Był synem chłopa. Wyraźny głos wewnętrzny — jedna z niewielu doznanych przezeń łask nadzwyczajnych — wskazał mu seminarium duchowne, a później zakon dominikański jako drogę powołania. Pierwsze lata nowicjatu płodne są w sukcesy na polu życia zakonnego i studiów — inteligencja, zdolności, zapał, gorliwość młodego kleryka rokują na przyszłość najlepsze nadzieje. Wkrótce po otrzymaniu niższych święceń dotknięty zostaje nieuleczalną anemią mózgu, która czyni go na całe życie niezdolnym do jakiejkolwiek pracy umysłowej. Wyświęcony na kapłana bez egzaminów końcowych, wysłany następnie do pustelni Sainte-Baume, spędza tam 31 lat jako strażnik odwiedzanej przez pielgrzymów groty. Prózniej obrany prowincjałem, sprawuje tę godność dwa razy z rzędu, będąc równocześnie spowiednikiem nadzwyczajnym niektórych konwentów dominikańskich. Zmarł w r. 1939 w ostatni dzień swej prowincjalatury, tuż przed drugą wojną światową.

Taka jest historia człowieka, który był żywym ucieleśnieniem słów Pawłowych: „To, co jest głupstwem u Boga, jest mędrsze nad ludzi". Sam nieraz tak określał swój stan psychiczny: „Czuję się jak pień — nic nie rozumiem, nic nie myślę, nie mam żadnych wyobrażeń — stoję jak przed próżnią". A jednak sięgnął do głębi przedziwnego rodzaju mądrości, która opatrznościowo promieniowała później z jego rządów w zakonie i kierownictwa duszami.

Wstępem do tej mądrości było przyjęcie straszliwego doświadczenia, szkołą — pustelnicze życie w Sainte-Baume. Tajemnicę jego właściwego wykorzystania tak określił: „Najważniejsze jest, by mieć Boga w sobie i umieć z nim rozmawiać". Podstawą zaś tej pozaludzkiej mądrości — myśl o woli Bożej, prosta jak cały ojciec Vayssière.

„Bóg i Jego wola to jedno i to samo... Bóg jest w każdym momencie wokół nas, w każdym zdarzeniu, które nas spotyka. Wszystko to jest wolą Bożą, jest samym Bogiem". A że Bóg jest miłością, więc „jeśli otacza nas zewsząd Jego wola — wszystko, co nas spotyka, jest zdziałane przez miłość: ogarnięci jesteśmy miłością".

„Tak więc cały postęp polega na przyjmowaniu tej woli Bożej w danej chwili, na tym, by przeniknąć się mocnym, głębokim przeświadczeniem, że ta chwila to pocałunek Bożej miłości". Nie należy się więc niczego lękać, zawsze dziękować, choćby to był nawet pocałunek śmiertelnie bolesny. Nie należy niczego pragnąć — przyjmować tylko wszystko, co sprawuje miłość. A wreszcie trzeba zdać się na tę wolę bez zastrzeżeń, w absolutnej ufności — te słowa, to ukochany zwrot ojca Vayssière.

Na tej myśli oparł też istotę umartwienia. Umiał poddać się nakazom reguły, podporządkować współtowarzyszom, znosić radośnie wszystkie niedostatki i dolegliwości pustelniczego życia. Lecz twierdził: „To nic nie znaczy — prawdziwe umartwienie, to poddanie się całkowite w każdym momencie woli Bożej — wyrzeczenie, które dochodzi do heroizmu". W tym duchu przyjął też jedno z najcięższych doświadczeń w ostatnim okresie swego żywota: obowiązki przełożonego. Ale tym poddaniem obejmował nie tylko wypadki zewnętrzne, lecz także głosy sumienia. „Nie ma żadnego problemu umartwienia, jeśli chodzi o ilość umartwień. Lecz kiedy słyszysz w sobie: nie czyń tego — wówczas nic nie znaczący drobiazg może się stać obrazą Boga".

U korzeni jego duchowości leżała też głęboka miłość do św. Dominika i jego reguły — i do Matki Najświętszej. Różaniec towarzyszył wszystkim jego godzinom odpoczynku. Jak go odmawiał, nie mogąc rozmyślać — pozostało jego własną tajemnicą. O rozmodleniu wewnętrznym świadczyły msze św., odprawiane wśród łez, w nieskończoność przeciągające się w kapliczce pustelni.

Niewiele radości przeznaczył Bóg jego życiu wewnętrznemu. Ogołocony z wszelkich radości intelektualnych — doświadczył też „nocy wiary". „Gdy mówię innym o obietnicy życia wiecznego, jestem przekonany, że mówię prawdę — ale nie wierzę w to dla siebie... Gdy myślę o życiu wiecznym, mam przed sobą przepastną ciemność". (Mowa tu oczywiście o wierze odczuwalnej). Lecz nie opierał się też na doznawanych łaskach nadzwyczajnych: czy to wewnętrznych, czy zewnętrznych (m. in. szczególna opieka Opatrzności nad materialnymi potrzebami konwentu w czasie jego prowincjalatury). „Zaprawdę wiara jest wielką tajemnicą. Niewiele ją wzmacniają cuda i nadzwyczajne łaski".

Miłość bliźniego, łagodna i delikatna, promieniowała zeń w każdym kontakcie z ludźmi. Pozostawał do dyspozycji każdego wedle woli petenta, choćby to wymagało spędzania dosłownie całych dni na najbardziej nużących rozmowach. A oto tajemnica duchownego kierownictwa: „Jeśli pytają cię o radę a widzisz coś: widzisz czego brak tej duszy, co nie odpowiada zamiarom Boga względem niej, skieruj ją ku tej linii. Jeśli tego nie widzisz, miej dość prostoty i pokory, by wyznać, że nie masz nic do powiedzenia".

Szła od niego pogoda prawie radosna. Z powodu osłabionego słuchu nie mógł prowadzić rozmowy ogólnej podczas rekreacji — a jednak wytwarzał na niej zawsze nastrój całkowitego odprężenia, radosnego i krzepiącego wypoczynku.

Napisał o nim we wspomnieniach jeden z zakonników: „Nie spotkałem nikogo, kto by tak jak on promieniował Bogiem".

opr. na podstawie „Nova et Vetera" 1949 nr 2.

J. G.

## PREKURSOR ŚMIAŁEJ IDEI

Trzeci numer „Le Bulletin des Missions" z trzeciego trymestru 1949 roku przynosi wiadomość o ukazaniu się biografii *Brahmabandhaba Upadhyay*, pióra jego ucznia i przyjaciela B. Animananda, który zmarł w 1945 roku. Biografia ta nosi tytuł „The Blade" (ostrze), co jest aluzją do charakteru Upadhyay, śmiałego reformatora i bezkompromisowego bojownika o wolność swego kraju. Książka ma ponadto cele apologetyczne, bowiem Brahmabandhab Upadhyay swymi usiłowaniami przetransponowania katolicyzmu na język pojęć hinduistycznych naraził się na podejrzenia o herezję.

Właściwe nazwisko Upadhyay brzmi: *Bhavani Charan Banerjee*. Imię Brahmabandhab jest sanskryckim tłumaczeniem imienia Teofil, które przyjął on na chrzcie.

Bhavani Charan Banerjee urodził się w Khanyan, małym miasteczku bengalskim na północ od Kalkutty, 11 lutego 1861 r. Od wczesnej młodości interesował się żywo filozofią indyjską i z czasem stał się wybitnym jej znawcą. W szczególności opanował dokładnie vedantystyczny system Śankary, zwany „advaita" (bezdwójnia). Dodatkowym przedmiotem jego głębokich studiów była scholastyka zachodnia. Banerjee był pod ogromnym urokiem postaci Chrystusa, a filozofia chrześcijańska pociągała go z przemożną siłą. W wieku lat trzydziestu nawrócił się i został przyjęty na łono Kościoła katolickiego dnia 1 września 1891 roku. Nawrócenie to było owocem długotrwałych studiów i szczerego powołania.

Pragnąc poświęcić się propagowaniu katolicyzmu wśród swoich ziomków, Banerjee zaczął badać przyczyny, dla których praca apostolska misjonarzy europejskich dawała w Indiach tak wątłe wyniki. Doszedł on do wniosku, że chrześcijaństwo przedstawiane jest Hindusom w sposób nie właściwy. Na to, by stało się dostępne i zrozumiałe dla nich, powinno być wykładane terminami indyjskiej filozofii.

Banerjee postanowił zapoczątkować to dzieło i w tym celu wespół z kilku uczniami, założył w 1899 r. klasztor świecki, mający być kolebką nowego ruchu. Przy tej okazji, zgodnie z tradycyjnym zwyczajem hinduskim, zmienił swe imię i nazwisko. Odtąd, już jako Brahmabandhab Upadhyay, zaczął pracować nad stworzeniem swojego systemu. Wysiłki jego spotkały się jednak z niechętnym i podejrzliwym przyjęciem ze strony władz kościelnych. Władze te reprezentowali europejscy misjonarze, z których ogromna większość nie miała najmniejszego pojęcia o filozofii, kulturze i duchu Indii. Krytycy nie mogli wprawdzie zarzucić gorliwemu konwertycie błędów natury dogmatycznej, ale sam jego pomysł wydał im się niebezpieczny, a poza tym Upadhyay ośmielił się wytykać im otwarcie ich nieumiejętność postępowania z Hindusami oraz fatalny sposób przedstawiania chrześcijaństwa jako instytucji europejskiej, nie zaś jako religii uniwersalnej i powszechnej. Upadhyay miał zupełną rację, jednakże miejscowe władze kościelne nakazały mu zamknąć jego klasztor i uniemożliwiły dalszą działalność apostolską.

Rozczarowany i zgnębiony, Upadhyay poświęcił ostatnie lata swego

życia wyłącznie sprawie niepodległości Indii. Założył dziennik, który wkrótce wycisnął głębokie piętno na indyjskiej opinii publicznej. Działalność polityczna ściągnęła nań nowe kłopoty, tym razem z władzami brytyjskimi. Upadhyay został aresztowany i miał stanąć przed trybunałem, oskarżony o szerzenie propagandy wywrotowej. Do procesu jednak nie doszło, ponieważ Brahmabandhab Upadhyay zmarł przed jego terminem, dnia 27 października 1907 roku.

Celem życia Upadhyay było dokonanie syntezy religii i filozofii vedantystycznej z jednej strony oraz religii i patriotyzmu z drugiej. Osiągnął na tym polu bardzo poważne wyniki. U schyłku jego dni nieraz interpretowano pewne jego wystąpienia jako dowód, że wziął on rozbrat z chrześcijaństwem. Możliwe, że pozory świadczyły przeciw niemu, w rzeczywistości jednak pozostał on żarliwym katolikiem aż do śmierci.

Upadhyay był głęboko przekonany, że największą przeszkodą, zagradzającą Hindusom drogę do chrześcijaństwa, są europejskie pozory tegoż. „Naszym skromnym zdaniem — pisał w 1898 r. — cudzoziemska szata doktryny katolickiej jest główną przyczyną tego, że nasi rodacy nie dostrzegli jej uniwersalistycznego charakteru". Równocześnie ubolewał Upadhyay nad postawą większości misjonarzy. Przybywali oni do Indii przekonani o wyższości Europy i wyobrażali sobie, mniej lub więcej świadomie, że mają monopol na cywilizację i kulturę. Nie zadawali sobie najmniejszego trudu, aby zapoznać się z historią, filozofią i tradycjami Indii. Nie sądzili, aby kraj ten mógł ich czegoś nauczyć i siebie tylko uważali za stronę, która ma coś do dania. Hindusi byli dla nich niczym więcej, jak poganami i bałwochwalcami, a jeśli po nawróceniu który z nich sam został księdzem, powierzali mu funkcje drugorzędne i stanowiska wymagające jak najmniej odpowiedzialności. W zamian za to, Hindusi kastowi patrzyli na misjonarzy jak na intruzów, którzy korzystając z ich gościnności i tolerancji odpłacają im pogardą, im, dziedzicom cywilizacji znacznie starszej i bogatszej. Możliwe, że misjonarze ci głoszą doktrynę wzniosłą i boską — myśleli — ale przykład jaki dają i ich postawa wobec nas przeczą ich słowom. Jeśli to ma być chrześcijaństwo, nie chcemy go i nie pragniemy wiedzieć na czym polega. „Chrześcijanin — pisał Upadhyay — to dla Hindusa człowiek, który pije alkohol i je wołowinę, który indyjskie księgi święte uważa za kłamstwo, a natchnionych wieszczów indyjskich za oszustów".

Żeby przezwyciężyć ten rozdźwięk, należałoby zapoznać Hindusów z chrześcijaństwem w kategoriach ich własnej filozofii życiowej. Upadhyay nie traktował hinduizmu jako religii, lecz jako system społeczny. W 1903 r. pisał w londyńskim „The Tablet": „Zazwyczaj uważa się hinduizm za religię o ściśle określonym zespole doktryn, podczas gdy w istocie jest on przede wszystkim organizacją społeczną z całą hierarchią wyraźnie zróżnicowanych klas. Tak samo jak w Stanach Zjednoczonych Ameryki rzesze ludzi rozmaitych ras i wyznań spojone zostały we wspólną jedność polityczną, w Indiach najrozmaitsze plemiona zostały włączone w jednolitą strukturę społeczną. Jedność organizacji hindui-

stycznej obejmuje wszelkie formy wierzeń religijnych, począwszy od najprymitywniejszego fetyszyzmu, a kończąc na monoteizmie najbardziej wysublimowanego typu". A dalej „Hindus uznaje najzupełniejszą swobodę w sprawach religii i przekonań, ale odmawia jej zdecydowanie jeśli chodzi o zasady struktury socjalnej. Każdy może być visznuistą, sivaistą, dżainstą lub buddystą. To jest sprawa prywatna; sprawa między nim a jego „guru" (mistrzem duchownym). Hinduizm tolerował wszystkie te różnice od niepamiętnych czasów. Lecz jeżeli chodzi o reguły kastowe, są one z żelaza i spiżu; są one łańcuchami, które sprzęgają społeczeństwo. „Nasza ‚dharma' (prawo moralne) — tłumaczył Upadhyay — rozpada się na dwa działy: ‚samadż dharma' (kodeks społeczny) i ‚sadhan dharma' (kodeks religijny). Pierwszy dotyczy sposobu życia, obyczajów, sposobu jedzenia i ubierania się. Opiera się na obserwacji przepisów kastowych... trudno, jesteśmy Hindusami. Hinduizm nasz zabezpieczony jest rygorami ‚samadż dharma'. Ale ‚sadhan dharma' jest osobistą sprawą każdej jednostki. Dotyczy on ‚sadhana' (wysiłku religijnego) i ‚mukti' (duchowego wyzwolenia). Jest to kwestia wewnętrzna, nad którą trzeba medytować. Nie ma to nic wspólnego z porządkiem społecznym. Jeśli chodzi o ‚sadhana', Hindus może należeć do jakiejkolwiek religii. Jego hinduizm nie ucierpi na tym, jeśli będzie on wyznawać jakąś wiarę nie —vedycką, byle tylko pozostał w zgodzie z ‚samadż dharma', poddając się wymaganiom kodeksu społecznego".

Jak widać, dla Upadhyay istota hinduizmu nie spoczywała bynajmniej w dziedzinie wierzeń religijnych. W jego ramach każdemu przysługiwała zupełna swoboda sumienia, jeśli chodzi o wyznanie. Upadhyay osądzał kasty wedle ich pierwotnego sensu, lecz nie doceniał ich aktualnego znaczenia. Został chrześcijaninem i katolikiem dla zbawienia swej duszy, ale chciał być nadal Hindusem w życiu świeckim. Ta postawa, doprowadzona nieraz do skrajności, była przyczyną pewnych wystąpień, które wielu źle rozumiało. „Nadszedł czas — pisał Upadhyay w 1900 r. — by wykazać, jeśli chcemy przekonać naszych rodaków o uniwersalistycznym charakterze religii Chrystusa, że w sprawach wiary jesteśmy niezależni od czasu i przestrzeni — ani Hindusi, ani Eropejczycy — lecz, że w innych dziedzinach pozostajemy przede wszystkim Hindusami".

Aby przedstawić swym ziomkom katolicyzm w zrozumiałym dla nich języku, Upadhyay uważał za słuszne uciec się do terminologii vedanty. „Umysł indyjski jest niesłychanie subtelny i wnikliwy, ale cofa się przed procesami logicznymi Greków i scholastyki. Vedanta powinna oddać wierze katolickiej w Indiach te same usługi, które w Europie oddała jej filozofia grecka. Katolicyzm nie powinien wzdragać się przed asymilacją filozofii vedantystycznej pod pretekstem, że zawiera ona błędy. Czyż Platon i Arystoteles nie popełniali bardzo zasadniczych błędów?".

„Początkowo wielu sądziło, że filozofia Arystotelesa nie da się pogodzić z wiarą. Podejmowano liczne wysiłki by wykluczyć ją z klasztorów i uniwersytetów, aż wreszcie wybitny umysł św. Tomasza z Akiwnu przystosował ją śmiało, oczyściwszy poprzednio z błędów".

„Po długim okresie czasu chrześcijaństwo zetknęło się ponownie z filo-

zofią, która jakkolwiek zawierać może jeszcze więcej błędów — ponieważ umysł hinduski jest syntetyczny i spekulatywny — przecież stoi niewątpliwie wyżej niż jej zachodnia siostrzyca. Czyż my, katolicy indyjscy mamy z niej zrobić broń hinduistów przeciw chrześcijaństwu, czy też raczej powinniśmy ustosunkować się do niej tak, jak św. Tomasz ustosunkował się do systemu Arystotelesa? Jestem zdania, że powinniśmy starać się zjednać filozofię hinduistyczną w służbę chrześcijaństwa, tak jak wieki średnie potrafiły zjednać filozofię grecką".

Według Upaniszadów Bóg jest „Sat-Czit-Ananda" (Byt, Myśl, Błogość). Upadhyay znajdował w tej formule przedsmak Trójcy Świętej. Będąc nieodrodnym uczniem szkoły Śankary, trwał wiernie przy jasno określonych pojęciach Absolutu i Boga osobowego. Śankara i jego szkoła „advaita" (bezdwójnia) mieli bardzo podniosłe pojęcie Absolutu, lecz nie umieli wytłumaczyć świata stworzonego i określali go mianem „maya" (złuda). Upadhyay interpretował „maya" pojęciem kontyngencji, przyjętym przez naszą metafizykę scholastyczną. W tym ujęciu bezdwójnia Śankary ukazywała się w formie teizmu, znacznie czystszego niż ten, jaki głosiła szkoła Arystotelesa. Toteż Upadhyay uważał, że nie potrzeba chrzcić Śankary. Wystarczy go wytłumaczyć.

Dla Śankary świat stworzony jest „maya", to znaczy nie jest bytem, nie będąc równocześnie nie-bytem. „Maya" — złuda będzie więc tym, co św. Tomasz nazywa „creatio passiva" (zdolność przyjmowania bytu). Vedantyści utrzymują, że wszystko co nie jest „Brahmanem" (bytem transcendentnym), jest „maya". Jedynie „Brahman" jest bytem samym przez się. Stworzenie nie ma prawa nim być; jego istnienie polega tylko na partycypacji i zależności. Istnieje ono przez „maya" — przez udział w boskim „esse" i bierze początki w boskim Akcie.

„Myśl hinduska — pisał Upadhyay w 1903 r. — stworzyła wspaniały system teizmu, który w wielu punktach zgadza się nadzwyczajnie z filozofią św. Tomasza. Tym wielkim systemem jest vedanta, która uczy, że stosunek Boga do świata polega na irealnej „super impozycji". Bóg udziela się stworzeniu, ale to udzielanie się w niczym nie uszczupla Jego integralności. Jest On komunikatywny i powodujący, jednakże nie w swojej esencji. Potrzeba tworzenia nie należy do ekonomii wewnętrznej Jego istoty, bowiem w przeciwnym razie miałoby to wpływ na Jego istnienie. Usunięcie, czy dodanie Jego sprawczości w niczym Go nie powiększa ani nie umniejsza".

Już wcześniej wykazywał Upadhyay inne zbieżności. „Razem z vedantystami utrzymujemy, że istnieje jedna, wieczna Esencja, z której wszystko pochodzi. Wespół z visznuistami wierzymy w konieczność wcielenia i w doktrynę, że człowiek nie może się zbawić bez łaski. Zgadzamy się z prawodawcami hinduistycznymi, którzy uczą, że obrządki sakramentalne są środkiem uświęcającym".

Celem życia Upadhyay, odkąd został katolikiem, było nie tyle nawracanie poszczególnych jednostek, ile stworzenie systemu apologetyki dostosowanego do potrzeb Indii. „Jeśli hinduizm jest jedynie religią naturalną i racjonalną — pisał — jeśli nie jest wiarą opartą na nadnatu-

ralnym objawieniu, i jeśli Kriszna jest jedynie wykładnikiem tego naturalnego i racjonalnego spirytualizmu, głoszonego w systemie „advaita", nie zaś religijnym zbawicielem od grzechu i śmierci duchowej, wówczas możemy być równocześnie hinduistami i chrześcijanami".

Życiorys powyższy omawia na łamach „Bulletin des Missions" również Hindus, O. Alapatt, benedyktyn z St. André.

**Opracował Wincenty Stożek**

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI W NOWYCH INDIACH

Prasa zastanawia się, jaki wpływ wywarła zmiana reżimu w Indiach na tamtejszy Kościół katolicki i pracę misjonarzy?

15 sierpnia 1947 r. Indie wkroczyły w pierwsze stadium uzyskiwania swej niepodległości. W tym czasie ogólnie uważano, że chrześcijaństwo jest złączone z władzą angielską i że z chwilą odzyskania przez Indie suwerenności straci na znaczeniu.

Otóż doświadczenie trzech ostatnich lat wykazało i w Indiach to zrozumiano, że katolicyzm jest wolny od jakiejkolwiek łączności z polityką. W czasie panowania angielskiego do działalności misjonarzy odnoszono się podejrzliwie i nieufnie. Uważano ich za narzędzie obcych wpływów. Mniemano, że katolickie szkoły, uczelnie i instytucje charytatywne mają te same cele co rząd i mają jego oficjalne poparcie.

Dzisiaj zaś chrześcijaństwo nie jest już identyfikowane z władzą Zachodu. Przywódcy przekonali się, że misjonarze katoliccy pracują nadal z taką samą gorliwością, energią i poświęceniem jak dawniej. Inną cechą nowych warunków jest nawiązanie stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską a Indiami. Jest to jawne świadectwo dobrej woli rządu w stosunku do Kościoła katolickiego. Wiele uprzedzeń usunęła gotowość chrześcijan, katolików i protestantów, do zrezygnowania z osobnych przedstawicieli i wybierania wspólnych. W czasie dawnego régime'u przedstawiciele pochodzący z wyborów reprezentowali nie partie polityczne, ale poszczególne religie. Nawrócenie na chrześcijaństwo było uważane za polityczną przegraną Hindusów i za źródło siły politycznej rozrastającej się społeczności chrześcijańskiej. Obecnie chrześcijanie zrzekli się dobrowolnie wątpliwego przywileju posiadania osobnych kurii wyborczych i zastrzeżonych dla siebie miejsc w ciałach ustawodawczych.

Chociaż kraj jest państwem świeckim, znaczenie religii jest doceniane. Prezydent republiki, dr Rajedra Prased, dnia 26 stycznia 1950 r. złożył urzędową przysięgę Bogu. W oświadczeniu przesłanym do Zamiat-ul-Ulema w kwietniu 1949 r. premier Pandit Jawaharlal Nehru oświadczył: „miarą postępu Indii będzie realizowanie tego, co się nazywa państwem świeckim" i dodał: „co oczywiście nie oznacza, ażeby społeczeństwu miało brakować zasad moralnych czy religijnych. Oznacza tylko to, że ponieważ religia w swoich rozmaitych zróżnicowaniach

i kultach jest zupełnie niezawisła od państwa, dlatego wszystkie mają opiekę i dogodne warunki rozwoju, co stwarza atmosferę tolerancji i współpracy". Dhirajlal Desai, pierwszy minister pełnomocny Indii przy Stolicy Apostolskiej, przedkładając 6 lipca 1949 r. listy uwierzytelniające papieżowi, powiedział: „Postawiliśmy sobie za cel osiągnięcie ideału państwa świeckiego, w którym wyznawcy różnych religii mogą żyć w pokoju i zgodzie i z zupełną wolnością wyznawać swą wiarę". Indie to kraj wielu religii, który odziedziczył tradycję tolerancji religijnej. W swym społeczeństwie ma wyznawców różnych wyznań: braminów, mahometan, chrześcijan, sikhów, buddystów, wyznawców Zaratustry. Hindusi nie są narodem prześladującym inne wyznania. Głównym rysem charakterystycznym ich wiary jest absolutna tolerancja religijna i równie absolutna nietolerancja, jeśli chodzi o obyczaje i zwyczaje. Niesłusznym byłoby mniemanie, że wiara i praktyki religijne katolików mogłyby kiedykolwiek stać się źródłem nieporozumień z przedstawicielami innych wyznań. Od setek lat żyją katolicy w zgodzie z wyznawcami innych religii.

Chrześcijaństwo w Indiach istnieje od dawna, Pandit Jawaharlal Nehru podkreślił w jednej ze swoich książek, że chrześcijanie mieszkali w Indiach już od I wieku naszej ery. Z początkiem XVI w. liczba katolików wynosiła około 85.000. W 1600 r. wzrosła do 375.000, w 1650 r. do 800.000, a w 1750 r. 1.059.000 w całych Indiach Wschodnich wraz z Burmą i Cejlonem. Okres upadku i stagnacji nastąpił jako rezultat skasowania zakonów i politycznych niepokojów w kraju. Gdy hierarchia kościelna została w 1886 r. przywrócona, liczba katolików wynosiła 1.600.000, w 1924 r. wzrosła do 2.500.000 wyłącznie w samych Indiach, a obecnie wynosi około 5 milionów w Związku Indyjskim i w posiadłościach francuskich i portugalskich, a w południowych Indiach 3.000.000.

Wiara katolicka w Indiach zakorzeniła się głęboko, nie jest tam już rośliną egzotyczną i ma całą żywotność i siłę naturalnego wzrostu. Ilość diecezji ciągle się zwiększa, podobnie jak liczba księży, podwoiła się w ostatnich 25 latach. Mnożą się powołania do życia duchownego. Obecnie w wyższych seminariach jest 900 studentów. O ile w 1924 r. było tylko 3.250 zakonnic, to teraz jest ich 12.000, w tym większość Hindusek. Mamy 4.200 szkół powszechnych, około 1.000 szkół średnich i 40 wyższych zakładów naukowych. Na ogół większość uczniów w szkołach średnich jest niekatolicka, a na wyższych uczelniach jest 25 proc. katolików. Dzięki wielkim wysiłkom wychowawczym Kościoła są katolicy na równym poziomie z otoczeniem i uzyskali znaczenie i wpływy. Inteligencja niekatolicka posyła często swoje dzieci do katolickich szkół średnich i wyższych, czym daje świadectwo ich wysokiemu poziomowi nie tylko naukowemu, ale i wychowawczemu.

Wszystko to działa zachęcająco i jest realną podstawą do optymistycznego spojrzenia w przyszłość. Chociaż czuje się, że chrześcijaństwo jest wiarą cudzoziemską, obcą tradycjom, zwyczajom i instytucjom kraju, coraz bardziej wzrasta i rozprzestrzenia się zainteresowanie postacią Chrystusa. Wielu Hindusów oddaje wielką cześć Jego Osobie i posłannictwu. Bardzo podziwiany jest zapał, powaga i poświęcenie księży i zakonnic.

Doceniane są znaczne usługi, jakie oni oddają w swej różnorodnej działalności charytatywnej na wsi i w mieście — w szkołach, w sierocińcach, w szpitalach, w zakładach dla umysłowo chorych, dla starców i chorych nieuleczalnie. Zgodnie z 5 i 9 artykułem konstytucji Indii tuż przed 26 stycznia 1950 r. wielu misjonarzy europejskich przyjęło obywatelstwo Indii. Między innymi przyjął je arcybiskup Kalkuty. Ten gest przyjaźni obcych misjonarzy zrobił wielkie wrażenie w kołach politycznych.

Z tego, co powyżej zostało powiedziane, wcale nie wynika, że Kościół będzie miał lekkie zadanie i że w swej misji apostolskiej nie będzie musiał staczać ciężkich walk. W niektórych częściach kraju działalność wychowawcza katolików napotkała na trudności. Lękiem przejęła katolików polityka realizowana przez ministerstwa w Biharze, Prowincjach Środkowych i Madrasie. Przeciwko żadnym instytucjom katolickim nie było takiej dyskryminacji jak przeciwko szkołom. Walka podjęta przez biskupów katolickich prowincji Madras przyczyniła się do zmniejszenia trudności w dziedzinie finansowania szkół średnich oraz do złagodzenia ustawy o rekwizycji szkół. Istnieje też tendencja wśród niektórych wojujących organizacji hinduskich jak hinduska Mahasabba, Misja Ramakrishna i Brahma Samaj, by uczynić z Indii państwo teokratyczne. V. D. Savarkar, przywódca hinduskiej Mahasabby, powiedział w Nagpurze 22 grudnia 1949 r., że „absurdalną była myśl stworzenia świeckiego państwa w kraju zamieszkałym głównie przez Hindusów i że ambitnym celem Mahasabby jest ustanowienie Hindu Rathtra (królestwo Indii)." I dodaje, że Mahasabha „będzie w przyszłości szła poprzez trudności, by osiągnąć swój cel". Mimo tak groźnych wypowiedzi, nie ma zbyt wielkich powodów do obaw. Przywódcy kraju uważają, że w wolności wyznań religijnych, w równych prawach i równych szansach wszystkich obywateli leży zapewnienie spokoju i bezpieczeństwa kraju.

Konstytucja daje mniejszościom uczucie pewności i swobody. Dzięki niej najłatwiej jest utrzymać uniwersalny i ponadnarodowy charakter posłannictwa Chrystusa. Katolicy muszą być w Indiach aktywni i czujni i uważać, by ich prawa konstytucyjne nie były naruszone. W codziennej praktyce bowiem nie stykają się oni z twórcami konstytucji ani z wysoko postawionymi osobistościami, ale z niższymi urzędnikami, którzy często nie rozumieją ich sytuacji i słusznych żądań.

**B. M.**

## SPRAWA MIEJSC ŚWIĘTYCH

„La Vie Intellectuelle" z lutego 1950 przypomina przebieg dotychczasowy i stan obecny trudnej i bolesnej sprawy miejsc świętych w Palestynie.

Po pierwszej wojnie światowej Liga Narodów, jak wiadomo, powierzyła Palestynę Anglii jako terytorium mandatowe — Francja, trady-

cyjna protektorka Miejsc Świętych, zrzekła się przez usta Clemenceau tej roli. Komisja, która opracować miała statut Miejsc Świętych, nie została nigdy powołana. Wzrost sił sjonizmu i coraz bardziej masowa imigracja Żydów do Palestyny przy rosnącej opozycji miejscowej ludności arabskiej oraz sąsiednich państw muzułmańskich już między dwiema wojnami przysporzyły wielu kłopotów Anglii, która też w r. 1947 ostatecznie złożyła mandat w ręce ONZ. Narody Zjednoczone 29. XI. 47 uchwaliły plan podziału Palestyny, który Liga arabska odrzuciła i — gdy Anglicy wycofali się 15. V. 48, nie czekając na ukonstytuowanie się władz międzynarodowych — koalicja arabska zbrojnie wkroczyła do Palestyny.

Pierwsza faza walki przynosi sukcesy Arabom: Żydzi posiadali wówczas jedynie organizacje paramilitarne. 11. VI. Rada Bezpieczeństwa uzyskuje od walczących zgodę na zawieszenie broni. Sytuacja wojskowa jest korzystna dla Arabów: wojska egipskie stoją o 15 km od Tel-Avivu, irackie dochodzą do morza między Tel-Avivem a Haifą, odcinając zaopatrzenie Jerozolimy, transjordańskie zajmują Stare Miasto jerozolimskie. Gdy Arabowie odmawiają przedłużenia rozejmu, 8. VII. 1948 rozpoczyna się nowa faza walk, tym razem z przewagą Żydów, którzy zorganizowali się podczas rozejmu. Przerywana interwencjami ONZ dalsza walka przynosi Żydom opanowanie Galilei północnej.

Od 11. XII. pojawia się na scenie palestyńskiej nowy czynnik: P.C.C. (Palestine-Conciliation-Conmision), Komisja Rozjemcza dla Palestyny z ramienia ONZ, złożona ze Stanów Zjednoczonych, Francji i Turcji. Jej zadanie to zapośredniczyć trwały pokój oraz przedstawić Zgromadzeniu ONZ szczegółowe propozycje umiędzynarodowienia rejonu jerozolimskiego — w myśl uchwały z XI. 1947. W obręb prac tej komisji wchodzi więc i Statut dla Miejsc Świętych. W związku z tym przypomnieć warto:

1. Istnieją, rzecz jasna, nie tylko Miejsca Święte chrześcijańskie, ale również muzułmańskie i żydowskie. Niektóre z miejsc świętych czczone są przez wyznawców wszystkich trzech religji.

2. Definicja miejsc świętych jest niezbyt sprecyzowana. Niektóre miejscowości o niewielkim znaczeniu historycznym nabrały wagi przez tradycyjną cześć jaka je otacza. Położenie niektórych jest sporne (n. p. Emaus), postęp zaś prac wykopaliskowych może wydobyć na światło dzienne nowe miejsca święte. Odpowiedni więc statut musi zagwarantować na przyszłość swobodę poszukiwań archeologicznych na terenie całej Ziemi Świętej.

3. Ustanowienie strefy międzynarodowej jerozolimskiej podzieli siłą faktu miejsca święte na objęte tą strefą i znajdujące się poza nią — przy czym każda z tych katerogii podlegać będzie innemu zupełnie reżimowi. Szeregu miejsc świętych chrześcijaństwa strefa międzynarodowa nie obejmie (Nazaret — strefa żydowska, Galilea — strefa arabska, ponadto miejsce chrztu nad Jordanem oraz miejscowości związane z dziejami apostolskimi, jak Jaffa). Projektowany statut nie rozwiąże więc całkowicie sprawy.

4. Przedmiotem wiekowych zatargów były głównie prawa posiadania, wyrażające się w możności wznoszenia i utrzymywania budynków na miejscach świętych oraz odprawiania tam nabożeństw. Otóż jeszcze w r. 1757 władze tureckie ustaliły modus vivendi — korzystniejszy w pewnych punktach dla Greków niż dla łacinników. Przewidziana w tymże postanowieniu komisja dla uregulowania wszystkich spraw spornych nigdy nie została mianowana i ów status quo z przed dwustu lat dotąd jest w mocy.

Uchwała Zgromadzenia Ogólnego z 29. XI. 1947, dzieląca Palestynę na dwa państwa, a Jerozolimę z okręgiem wyłączająca — ze względów religijnych — jako corpus separatum, spotkała się odrazu z aprobatą strony żydowskiej: było to pierwsze oficjalne uznanie państwa Izrael, Arabowie natomiast ustąpili dopiero w r. 1949 — i to z wyjątkiem Transjordanii, która nie wyraziła swojej zgody.

Konkretny jednak projekt internacjonalizacji politycznej i wojskowej Jerozolimy — przy wprowadzeniu podwójnej, żydowsko-arabskiej administracji — zgłoszony przez Komisję Rozjemczą w sekretariacie ONZ we wrześniu 1949. został odrzucony przez Żydów jak i przez Arabów.

Także Watykan przyjął projekt ów z zastrzeżeniami, podtrzymuje bowiem propozycję całkowitego umiędzynarodowienia „corpus separatum".

Wobec oporu zainteresowanych sesja Zgromadzenia Ogólnego ONZ z dn. 9. XII. 1949 nie rozpatrywała projektu komisji i ograniczyła się do powtórzenia uchwały z dn. 29. XI. 1947 o podziale Palestyny, zlecając jednocześnie wykonanie jej — Radzie Powierniczej ONZ. Decyzja zapadła większością 38 głosów (w tym Ameryka Łacińska, kraje słowiańskie, kraje muzułmańskie, Francja), przeciw 14 (w tym USA. W. Brytania, państwa skandynawskie, Turcja), przy 7 wstrzymujących się od głosu.

Jak Rada Powiernicza wywiąże się z tego zadania, to inna i trudna sprawa.

Projektowana strefa międzynarodowa obejmuje okolice Jerozolimy w promieniu 6 do 7 km, z Betanią na wschodnim krańcu, a Betlejem na południowym. Zagęszczenie ludności jest tu bardzo znaczne, zwłaszcza od czasu napływu uchodźców arabskich ze strefy żydowskiej; terytorium to nie może być oczywiście samowystarczalne pod żadnym względem. Również i w wodę zaopatruje je rurociąg, doprowadzony do równiny przybrzeżnej. Lotniska strefa nie posiada.

Teren przeznaczony do internacjonalizacji jest obecnie w prawie równych częściach w rękach Legionu Arabskiego i armii Izraela. Arabowie trzymają stare miasto i Betlejem, Żydzi nowe miasto i Syjon. Linie placówek są bliskie, dzieli je zaledwie kilkadziesiąt metrów. Ambicją obu stron jest utrzymać w karności żywioły najbardziej wojownicze i niecierpliwe — aby udowodnić Komisji ONZ, że jej interwencja jest zbędna. Ten stan równowagi jest jednak bardzo nietrwały. Nadzieje sjonistów nie zatrzymają się, rzecz jasna, u podnóża murów stolicy Dawida o paręset metrów od Muru Płaczu — i władcy świata muzułmańskiego, wiedząc o tym, skłaniają się dziś do internacjonalizacji, zdolnej

powstrzymać ekspansję żydowską po Jordan i poza Jordan. Tylko Abdullah, krótkowzrocznie jak się zdaje, widzi korzyści w status quo, wobec zaokrąglenia jego pustynnych posiadłości transjordańskich przez żyzne tereny Napluzy i Dżerinu oraz możliwości eksploatacji mineralnych bogactw Morza Martwego i ruchu pątniczego do Starej Jerozolimy.

Los miejsc świętych ciągle jest stawką w grach politycznych. Tymczasem, zdaniem publicysty „La Vie Intellectuelle", żywsze zainteresowanie się tą sprawą ze strony opinii chrześcijańskiej świata, a zwłaszcza katolików francuskich, mogłoby drogą legalnego nacisku przez organa ONZ stosunkowo łatwo usunąć największe przeszkody w udostępnieniu miejsc świętych i należytej opieki nad nimi. **G. Z.**

## CHRZEŚCIJAŃSTWO WE FRANCUSKIEJ AFRYCE ZACHODNIEJ

Można bez obawy przesady powiedzieć, że ostatnia wojna światowa spowodowała ponowne odkrycie Afryki. Okoliczności sprawiły, że kontynent ten stał się drogą tranzytu transportów wojskowych na Bliski Wschód, do Związku Radzieckiego a nawet do Chin. Pozatym Afryka stała się bazą intensywnej produkcji wojennej oraz wielkim rezerwuarem rekruta do armii alianckich. Francuska Afryka równikowa, a za nią i francuska Afryka Zachodnia zadeklarowały się po stronie Wolnej Francji i zostały wciągnięte w wir wydarzeń wojennych, a fakt ten nie mógł pozostać bez wpływu na życie najbardziej zapadłych kątów kraju. Rząd Algierski, chcąc utrzymać swą władzę na tych obszarach i zjednać sobie krajowców, musiał częściowo przynajmniej zrewidować politykę kolonialną i dostosować ją do ducha nowych czasów, uwzględniając postulaty Karty Atlantyckiej. Już 30 stycznia 1944 r. zwołano w Brazzaville konferencję konsultatywną, która przygotowała materiały informacyjne i wytyczne dla dwóch późniejszych zgromadzeń konstytucyjnych w 1945 i 1946 r. Wreszcie konstytucja z 27 października 1946 r. uregulowała na nowo stosunki Francji z jej posiadłościami kolonialnymi.

Tak zwana „Czarna Afryka" francuska (bez Marokka i Algerii), składa się dwóch grup terytoriów, zwanych „federacjami". Obszary te stykają się na północy, w rejonie stepów trawiastych Nigru sąsiadujących z Saharą, na południu zaś rozdzielone są brytyjską Nigerią.

Francuska Afryka Zachodnia posiada powierzchnię 4,620.000 km$^2$ (dwukrotny obszar Francji) i zaledwie 16 milionów mieszkańców. Obejmuje ona osiem terytoriów, a ponadto Togo, byłą kolonię niemiecką, oddaną pod powiernictwo Francji przez O. N. Z.

Francuska Afryka Równikowa stanowi zespół czterech terytoriów o powierzchni 2,650.000 km$^2$, z ludnością wynoszącą 4 miliony. W jej skład wchodzi dodatkowo Kamerun francuski, również była kolonia niemiecka, odebrana Niemcom przez traktat wersalski.

Nowa konstytucja francuska z 1946 r. określa te obszary jako „wspólnoty terytorialne", stanowiące część „jednej i niepodzielnej Republiki Francuskiej". Posiadają one jednak specjalny statut. Każde terytorium

ma swoje własne, pochodzące z wyborów Zgromadzenie, wybierane przez Zgromadzenia terytorialne. Lokalne Zgromadzenie reprezentantów i Rady reprezentantów rozpadają się na dwie sekcje, których członkowie wybierani są przez kolegia oddzielne dla Czarnych i dla Białych. Ponadto zamorskie terytoria francuskie wysyłają swych przedstawicieli do Zgromadzenia prawodawczego w Paryżu: 34 reputowanych (na 619) do Zgromadzenia Narodowego i 44 radnych (na 315) do Rady Republiki. Mają one także swych reprezentantów w Zgromadzeniu Unii Francuskiej, rezydującym w Wersalu.

Słuszna zasada dopuszczenia krajowców do wpływu na rządy ich krajem daje w praktyce nie zawsze szczęśliwe rezultaty, ze względu na przeniesiony żywcem do Afryki system partyjny. Politycy paryscy nie mogą oprzeć się pokusie rozgrywania swych walk o większość na terenach zamorskich, skutkiem czego tamtejsi przedstawiciele władz metropolii zamieniają się szybko w agentów wyborczych. Afrykanie, stawiający dopiero pierwsze kroki na drodze demokratycznych form życia, łatwo padają ofiarą nieodpowiedzialnej agitacji, obliczonej jedynie na zdobycie większej ilości głosów, a następstwa tego bywają niejednokrotnie opłakane. Za przykład posłużyć może hasło, rzucone przez jedną z partii w czasie kampanii wyborczej: „Nie poddawajcie się szczepieniom, bojkotujcie kontrolę sanitarną i szpitale. Jesteście wolni!"

Pewna ilość deputowanych zamorskich do francuskiego Zgromadzenia Narodowego zerwała z partiami metropolii i ukonstytuowała stronnictwo „Niezależnych z za morza". Grupa ta walczy o apolityczność administracji i o szereg reform praktycznych z zakresu gospodarki i urządzeń społecznych. Na czele „niezależnych" stoi Dr. Louis Aujoulat, dyrektor generalny katolickiego stowarzyszenia „Ad Lucem".

Przemiany polityczne i gospodarcze stwarzają nową sytuację dla misji katolickich, pracujących w Czarnej Afryce francuskiej.

Możliwe, że te właśnie zmiany wpłynęły na decyzję Stolicy Apostolskiej z dn. 22 września 1948 r., aby dla Afryki francuskiej łącznie z Somali i Madagaskarem stworzyć osobną delegację apostolską, z siedzibą w Dakarze. Ojciec św. wyznaczył na pierwszego zwierzchnika tej nowej delegacji Mgr. Marcelego Lefebre z Kongregacji Ducha Świętego. Mimo stosunkowo młodego wieku — Mgr Lefebvre ma lat 45 — posiada on ogromne doświadczenie w pracy misyjnej. Odznacza się ponadto wielką energią i nieprzeciętnym talentem organizacyjnym, czego dowiódł już w pierwszym roku swego urzędowania, przeprowadzając inspekcję wszyskich powierzonych jego pieczy terytoriów.

Przed wojną państwo nie udzielało szkołom misyjnym żadnych subwencji w imię zasady świeckości nauki. Dopiero rozporządzenie z października 1943 r. przewidziało po raz pierwszy możliwość dotacji państwowych na pomoce szkolne i utrzymanie personelu t. zw. „szkół prywatnych." Również dopiero w czasie wojny czynniki oficjalne zaczęły

wyrażać swoje uznanie dla pracy misji nad podniesieniem kulturalnego i moralnego poziomu krajowców. Jedynie w Togo i Kamerunie sytuacja już dawniej była łatwiejsza ze względu na międzynarodowe zobowiązania administracji francuskiej, wynikające z warunków mandatu.

Obecnie misje mogą naogół liczyć na oficjalne poparcie dla swych wysiłków oświatowych, a Czwarta Republika chętnie korzysta z ich doświadczeń i ofiarnej pracy. Nauczycielstwo szkół misyjnych bierze też żywy udział w organizowanej przez władze walce z demoralizacją młodzieży. Powzięte w związku z tą akcją rezolucje wzywają misjonarzy do udzielenia jaknajdalej idącej pomocy wychowawczej, oraz zwracają się do szkół świeckich, by wprowadziły naukę religii dla swych uczniów-chrześcijan.

Rozrost szkolnictwa opartego o zasady religii zgadza się w większości wypadków z życzeniami ludności tubylczej. Dotyczy to nie tylko terenów o elicie i większości chrześcijańskiej, jak Togo lub Dahomey, lecz nawet Senegalu, gdzie ludność jest w trzech czwartych muzułmańska, bowiem szkolnictwo chrześcijańskie potrafiło zaskarbić sobie szacunek krajowców dzięki swym bezsprzecznym walorom moralnym. Obecnie ustawy pozwoliły mieszkańcom Afryki wypowiadać się oficjalnie na ten temat, a skutek tego dał się już odczuć w postaci kredytów, przyznawanych bieżąco na rozbudowę szkolnictwa prywatnego.

Tak więc szkoły misyjne wkraczają w nową, pomyślniejszą erę, a stojące przed nimi zadania nie są błahe, bowiem Afryka francuska pod względem stanu oświaty należy do najbardziej zaniedbanych obszarów kolonialnych. Przytoczone poniżej cyfry z 1949 r. dają o tym najlepsze pojęcie.

| Terytorium | Ilość dzieci w wieku szkolnym | Ilość dzieci w szkołach (licząc w to szkoły pryw.) | % |
|---|---|---|---|
| Togo | 80.000 (?) | 20.000 | 25% |
| Fr. Afryka Zachodnia | 2,000.000 | 100.000 | 5% |
| Fr. Afryka Równikowa | 500.000 | 30.000 | 6% |
| Kamerun | 375.000 | 120.000 | 30,1% |

Drugim dziełem, które Kościół zainicjował na terenie Afryki i od którego nie ma zamiaru odstąpić, chociaż państwo bierze tę pracę coraz bardziej w swoje ręce, jest opieka nad chorymi. I na tym zresztą polu ustala się obecnie realistycznie pojęta współpraca. Już w 1936 r. siostry od św. Józefa z Cluny zostały wezwane z powrotem do szpitala w Brazzaville, z którego wygnały je wcześniejsze ustawy. W 1948 r. powróciły również do Dakaru Franciszkanki z Misji Najświętszej Marii Panny. Z drugiej strony Rada Naczelna Francuskiej Afryki Zachodniej postanowiła jednogłośnie powierzyć kierownictwo szkoły pielęgniarskiej tym samym siostrom, zaś Rada Naczelna Senegalu zwróciła się do sióstr św. Józefa z prośbą, by prowadziły dom poprawczy dla młodych przestępczyń muzułmanek.

Trudno mówić o dziele samarytańskim i społecznym Misji w Afryce francuskiej, nie wymieniając przynajmniej dwóch nazwisk: Ojca Guarnisson i doktora Aujoulat. Pierwszy z nich, lekarz dyplomowany z Instytutu Medycyny Kolonialnej w Paryżu, pracuje od 1931 r. na terenie wikariatu apostolskiego Onagadongon. W porozumieniu z ośrodkiem zwalczania śpiączki w Bobo-Dioulasso wykształcił on setki pielęgniarzy — specjalistów w tej dziedzinie oraz zastępy czarnych sióstr, zajmujących się szczególnie chorobami oczu. Dr. Aujoulat jest duszą wszystkich medycznych fundacji zakładanych przez stowarzyszenie misjonarzy świeckich „Ad Lucem" w Kamerunie. Fundacje te obejmują szereg szpitali, żłóbków, klinik położniczych, a nawet zakład dla trędowatych.

Przemiany gospodarczo polityczne, których widownią jest ostatnio czarna Afryka francuska, wpłynęły bardzo zasadniczo na charakter pracy charytatywnej, oświatowej i społecznej Kościoła. W epoce industrializacji i produkcji kapitalistycznej trudno jest ulżyć doli bliźniego jałmużną. W Afryce, tak jak i wszędzie, kruszeją stare formy życia, rozrastają się szeregi miejskiego proletariatu, a pustoszeją wioski, nie mogące już zapewnić wystarczających źródeł utrzymania swoim mieszkańcom. Nadmiar rąk do pracy w miastach, brak chętnych do uprawy roli — wszystko to powoduje bezrobocie, ogólne niedożywienie i wysoką śmiertelność dzieci. We Francuskiej Afryce Zachodniej, gdzie ludność jest z natury słaba, sytuacja jest szczególnie groźna, a okręgom Gabon i Oubangui zagraża całkowita depopulacja. Wprawdzie w planach rozwoju terenów zamorskich zastrzeżono, że „pierwszą troską jest zaspokojenie potrzeb ludności tubylczej, oraz stworzenie pomyślnych warunków jej społecznego rozwoju" i ustalono nawet w związku z tym normy kaloryczne wyżywienia (2.500 kal. zamiast jak dotąd 1.400—1.800), jednakże postanowienia ten nie doczekały się narazie realizacji. Wprowadzenie ich w życie powierzono przedsiębiorstwom państwowym i prywatnym, które, jak zauważa socjalista Jean Rous, „usiłują jedynie przystosować kapitalizm do nowoczesnych wymagań planowania". Również sceptycznie oceniają sytuację koła katolickie, a wypowiedzi przedstawicieli „Ad Lucem" pokrywają się w tym względzie z głosami lewicy.

Na domiar złego terytoria zamorskie Francji nie posiadają w tej chwili określonego ustawodawstwa socjalnego. Zmieniający się nieustannie ministrowie anulują wzajemnie swoje dekrety. Piękne projekty pozostają w sferze projektów. Ten stan rzeczy nakłada na działające w Afryce organizacje chrześcijańskie obowiązek rozwinięcia jak najenergiczniejszej akcji, mającej na celu ochronę interesów ludności tubylczej.

Z inicjatywy stowarzyszenia „Ad Lucem" rozwija się na terenie Afryki jeszcze inna instytucja społeczna. Oto w 1946 r. powstał w Doualu (Kamerun) t. zw. „sekretariat społeczny", będący ośrodkiem dokumentacji oraz szkolenia kadr działaczy, walczących w duchu chrześcijańskim o lepsze jutro miejscowej ludności. Organizowane przez sekretariat „dni społeczne" dały doskonałe wyniki i stały się bodźcem do rozszerzenia

akcji na całą Francuską Afrykę Zachodnią. Związek Sekretariatów Społecznych Francji założył w 1947 r. „sekretariat społeczny dla terenów zamorskich", który interesuje się specjalnie formami produkcji gospodarczej w Afryce. Główny nacisk położono na propagowanie i rozwój spółdzielczości. W pracach praktycznych z tego zakresu biorą udział zarówno księża, jak ludzie świeccy, zarówno biali, jak autochtoni.

Bardzo użytecznym orężem w rękach katolików Afryki francuskiej jest tygodnik „Afrique Nouvelle", wychodzący od 1947 r. w Dakarze pod redakcją ks. Marcel Paternot. Tygodnik przeznaczony jest dla elity tubylczej, zarówno z pośród chrześcijan, jak muzułmanów i animistów. Rozchodzi się w 3.000 egzemplarzy, a jego wpływ obejmuje do 30.000 czytelników względnie słuchaczy.

Na zakończenie trzeba jeszcze wspomnieć o stosunkach między Kościołem, a Islamem. Ten ostatni szerzy się od skraju Sahary w stronę wybrzeża atlantyckiego, głównie wzdłuż 12-go równoleżnika. Kościół, w swej pracy misyjnej nieustannie natrafia tutaj na środowiska zupełnie lub częściowo zislamizowane. Tam gdzie islamizacja jest zupełna, wytwarzają się naogół stosunki poprawne, bowiem muzułmanie odnoszą się z szacunkiem do religii katolickiej i do dzieła cywilizacyjnego księży, ci zaś ze swej strony ograniczają się w takich środowiskach do dawania świadectwa chrześcijańskiemu miłosierdziu. Tam natomiast, gdzie krajowcy pozostają jeszcze w części animistami, misjonarze starają sę opanować teren i uprzedzić marabutów oraz kupców, propagujących Islam. Ten sposób postępowania jest tymbardziej uzasadniony, że Islam przyjmowany jest przez czarnych raczej w charakterze etykietki socjalnej niż religii.

Czarna Afryka francuska szybko wkracza w unifikujące, surowe ramy nowoczesnej cywilizacji. Jakie będą skutki tego procesu w zakresie duchowego i religijnego życia jej mieszkańców? Opinie na ten temat są diametralnie różne. Niektórzy twierdzą, że ludności tubylczej grozi nowa postać pogaństwa. Inni są zdania, że tu właśnie rodzi się nowe chrześcijaństwo naszych czasów.

Niezależnie od takich, czy innych przypuszczeń, katolicy afrykańscy prowadzą swe dzieło z niesłabnącym oddaniem i zapałem

R. P.

(wg. „Bulletin des Missions")

## U DALAJ-LAMY I PENCZEN-LAMY

Tybet, najbardziej tajemniczy i egzotyczny kraj świata, stał się nagle przedmiotem ogólnego zainteresowania. Chiński rewolucyjny rząd ludowy uważa ten kraj za integralną część Chin i zapowiada rychłe rozszerzenie nań swej władzy. Otoczenie zaś Dalaj-Lamy, złożone z wysokich duchownych dygnitarzy i arystokracji miejscowej, usiłuje do tego nie dopuścić, odwołując się o pomoc militarną do USA.

Angielska prasa katolicka zamieszcza ciekawe wspomnienia misjonarza O. Mateusza Hermannsa, który szereg lat spędził na terenie Tybetu.

*

Tybetański Nowy Rok witano jak zwykle wielkimi uroczystościami. W nocy z 14 na 15, przy pierwszej pełni roku, w Kubum odbywają się wielkie doroczne modły i ofiary. Dnia 15 pierwszego miesiąca (według naszego kalendarza było to 5 marca) miałem dzięki tym uroczystościom sposobność poczynić sporo ciekawych obserwacji etnologicznych. Głównie jednak zamierzałem złożyć wizytę legatowi z Lhasy. Wszedłem do jego rezydencji przy wielkiej świątyni pod złotymi kopułami i posłałem mu swój bilet. Ke-tsang-Lama przyjął mnie bardzo wylewnie. Przez parę minut rozmawialiśmy na różne grzecznościowe tematy. Potem zapytałem, czy odnaleziono już nowe wcielenie Dalaj-Lamy.

— Czy nie ma jeszcze wystarczających dowodów?

Wkrótce na pewno się to rozstrzygnie, w prowincji Amdo znaleziono trzynastu kandydatów.

— Wypróbowano ich już?

— Bardzo mi przykro, ale w tych warunkach nie mogę uczynić zarówno wiele przedmiotów kultu lamaistycznego: młynki modlitewne, dzwonki itd., jak i różne filiżanki, tabakiery itp. Niektórych z tych przedmiotów używał Dalaj-Lama. Tylko jeden chłopiec wybrał rzecz zmarłego Wielkiego Lamy, jego młynek modlitewny. Był to Czoe-fel.

— Gdzie teraz przebywa ten chłopak?

— Mieszka tutaj w klasztorze, jego starszy brat jest Dag-tser-Lamą.

— Czy mógłbym zobaczyć to dziecko i sfotografować je? Wydrukuję zdjęcia w czasopismach i wówczas także na Zachodzie będzie wiadomo, że odnaleziono Dalaj-Lamę.

Widocznie wprawiłem tym Ke-tsanga w zakłopotanie, gdyż po chwili wahania odrzekł:

— Bardzo mi przykro, ale w tych warunkach nie mogę uczynić zadość pańskiemu życzeniu. Zresztą nie jestem jeszcze zupełnie pewny, czy to dziecko jest rzeczywiście Dalai-Lamą.

Na pożegnanie Lama obdarował mnie swoim biletem. Na jego magicznej mocy oparłem dalsze moje plany.

Na drugi dzień rano poszedłem do pałacu Dag-tser- Lamy, gdzie po zwykłych ceremoniach powitalnych wręczyłem mnichowi-gospodarzowi bilet Ke-tsang-Lamy.

Mnich odczytał tybetańskie znaczki.

— Czym mogę panu służyć?

— Wczoraj byłem tu już raz, żeby zobaczyć nowe wcielenie Dalaj. Powiedziano mi, że jest w domu u rodziców. Jednak legat mówił mi, że dzisiaj na pewno będzie tutaj.

Mnich obracał kartkę na wszystkie strony z widocznym zakłopotaniem. Wreszcie zdecydował się i wprowadził mnie do sąsiedniego pokoju. Z kangu (rodzaj krzesła stawianego przed kominkiem w północno-zachodnich

Chinach) wstał mały chłopak i zbliżył się do mnie z zupełną swobodą i ufnością.

— Czy to jest nowe wcielenie Dalaj-Lamy? — zapytałem mnicha.

— Proszę zapytać chłopca, — odparł szorstko.

— *De mo jin*, jak się masz? — pozdrowiłem go po tybetańsku.

Chłopak nie odpowiadał.

— Nie umie po tybetańsku — zauważył mnich — rodzice w domu rozmawiają tylko po chińsku.

— *Ni hau ma?* — powtórzyłem po chińsku. Chłopak ożywił się.

— *Ni hau ma?* — zapytał nawzajem.

— Jak się nazywasz?

— Nazywam się Tczi. (Tybetańczycy chińscy często noszą chińskie imiona).

— Ile masz lat?

Ku mojemu zdumieniu nie wymienił liczby lat, lecz powiedział:

— Urodziłem się w roku świń.

Według tybetańskiego rachunku liczył on wówczas pięć lat, gdyż rok w którym się urodził i rok zaczęty liczą się jako całe. W rzeczywistości miał trzy i pół roku, gdyż, jak dowiedziałem się od mnicha, urodził się w szóstym miesiący tybetańskim.

Wreszcie przystąpiłem do fotografowania. Nie trzeba było prosić o „przyjemny wyraz twarzy", bo chłopak i tak promieniał. Potem także i mnich poprosił, bym sfotografował go z dzieckiem na ręku. Do pokoju wszedł Dag-tser-Lama i także prosił o zdjęcie. Jest on najstarszym bratem małego „wcielenia", drugi brat jest żonaty i przedłuża ród, trzeci jest także mnichem w Kubum, czwarty i najmłodszy ma teraz przynieść zaszczyt i chwałę całej rodzinie. Ich ojciec nazywa się Czoe-kyab-tse-rang i mieszka o 80 li na wschód od Kubum, w dolinie rodziny Tczi. Od jego tybetańskiego nazwiska okolica ta nazywa się Dag-Tser.

Po pewnym czasie znowu poszedłem do klasztoru. Wywołałem już zdjęcia, więc chciałem je ofiarować. Miałem przy tym nadzieję, że usłyszę coś ciekawego o sprawach nowego Dalaj. Gdy wręczyłem Ke-tsang-Lamie fotografie, zapytał mnie z wielkim zainteresowaniem:

— Jak się panu podoba chłopak? Co pan o nim myśli?

— Bystre dziecko, takie naturalne i śmiałe, nawet wobec Europejczyka.

— Więc myśli pan, że jest na pewno zupełnie zdrowy na umyśle? Między nami mówiąc, właśnie on jest nowym Dalaj-Lamą.

— Naprawdę? Więc spór między trzema kandydatami jest już rozstrzygnięty?

— Jeszcze nie, ale wkrótce jadę do Lhasy i tam zapadnie decyzja.

— A jak zidentyfikuje się prawdziwego kandydata.

— Imiona trzech chłopców wypisuje się na trzech patyczkach bambusowych. Patyczki wkłada się do urny, którą na ten cel ofiarował cesarz chiński Cziaen-lung. Urnę przewraca się szybko, dopóki nie wypadnie jeden patyczek. Imię na nim wypisane jest imieniem prawdziwego wcielenia.

Wkrótce potem Ke-tsang-Lama wyjechał do Środkowego Tybetu, a po

kilku miesiącach doszła nas wiadomość, że syn Dag-tser-Czoe-kyaba jest prawdziwym Dalaj-Lamą. Miano go natychmiast zabrać do Tybetu, ale „złotej rybki" nie można było złowić tak od razu. Trzeba było zapłacić wpierw znaczną sumę. Bo jeżeli prowincja Amdo mogła wydać na świat nowego Dalaj-Lamę, to powinna też korzystać z pierwszego „błogosławieństwa". Przez dłuższy czas targowano się o sumę. Skoro wreszcie ustalono odpowiednią kwotę, zarząd prowincji wydał wielką ucztę pożegnalną.

Młodemu Dalaj-Lamie towarzyszyła w podróży do Lhasy cała rodzina. Ojciec i matka otrzymali tytuły książęce, a wszyscy krewni obfite podarunki. W Lhasie odbyła się uroczysta intronizacja. Młody Dalaj przyjął imię Dżampal Nagbang Lobtang Jesze Dandzin Gyamtso.

W książkach europejskich czyta się często, że nowe wcielenie musi urodzić się w dziewięć miesięcy po śmierci swego poprzednika. Lamaiści nie trzymają się tak ściśle dat i nie starają się tego tłumaczyć. Zdarza się więc, że między śmiercią Dalaj-Lamy a urodzeniem jego nowego wcielenia upłynie rok i półtora. Mnisi oświadczają, że matka nosiła dziecko w łonie osiemnaście miesięcy, co znowu jest oznaką niezwyczajnych narodzin.

Po śmierci Dalaj-Lamy mnisi zawsze oczekują parę lat i dopiero później szukają następcy. Przyczyna leży w tym, że po jednorocznym dziecku nie poznać, czy jest bystre i inteligentne, co łatwiej można już orzec o trzy- czy czteroletnim.

Wprowadzenie tego systemu następstwa tronu Dalaj-Lamów przypisują w Tybecie na ogół siostrzeńcowi założyciela „Żółtej Sekty" Tsong-kha-pa, Gedungrubowi. Obecnie panujący jest jego czternastym wcieleniem. Ale prawdziwym założycielem systemu jest piąty Dalaj-Lama, Nag-bang-lob-zang-gya-mtso (1617—1680). Skoro bowiem Gu-szri, cesarz Mongolii, obdarował swojego Lamę władzą świecką, którą miał on odtąd łączyć z godnością duchowną, należało koniecznie ustalić system następstwa tronu. Przed tym — wedle źródeł tybetańskich — wyboru dokonywało zgromadzenie mnichów.

Małoletni Dalaj-Lama nie ma żadnego wpływu na tok polityki Tybetu, ani też żadnej władzy świeckiej. Rządzi w jego imieniu regent ze swoimi ministrami, a oni z kolei podlegają wpływom potężnych rodów arystokratycznych.

Wcieleniem najbardziej znanym za granicami Tybetu jest Dalaj-Lama, rezydujący w słynnym pałacu górującym nad zakazanym miastem Lhasą. Ale buddyści tybetańscy (tzw. lamaiści) większą czcią otaczają Panczen-Lamę, duchownego zwierzchnika Tybetu. Dalaj-Lama jest tylko reinkarnacją Budhisattvy *Avolakitesvara* (Budhisattvy Litościwego), zaś Panczen-Lama jest emanacją najwyższego Buddy *Amitabha* (Buddy Wiecznego Światła). Stoi on na szczycie hierarchii lamaistów jako przywódca wielkiego zastępu reinkarnacyj (dotąd nie ustalono dokładnie ich liczby).

Supremację polityczną Dalaj-Lamy ustalono przed 300 laty. Od trzech wieków między dwoma Lamami toczy się zacięta rywalizacja. Jako naj-

wyższy zwierzchnik duchowy i najwyższa reinkarnacja, Panczen-Lama zawsze usiłował zagarnąć również i władzę polityczną. Kiedy po długim wahaniu się między Chinami, Rosją a Anglią Dalaj-Lama zawarł w końcu przymierze z Indiami, rząd chiński postanowił popierać polityczne roszczenia Panczen-Lamy i od czasu do czasu nastrojonego proangielsko Dalaj-Lamę ogłaszał pozbawionym tronu. Nigdy jednak nie odniosło to zamierzonego skutku i w końcu, w wyniku rewolucji chińskiej w r. 1911, zwierzchność Chin nad „Dachem Świata" stała się tylko nominalną. Wielka Brytania starała się odseparować go od wpływów europejskich, a Chiny, nie przyjmując otwartej walki, kontynuowały politykę ingerowania w sprawy Tybetu za pomocą Panczen-Lamy.

Po pierwszej wojnie światowej Panczen-Lama przypłacił swą przyjaźń z Chinami wygnaniem. Lata całe wędrował wówczas po Chinach i Mongolii, goszczony przez różne klasztory lamaistów, i oczekiwał na okazję powrotu. Śmierć Dalaj-Lamy w r. 1933 nastręczyła od dawna wyczekiwaną sposobność. W lecie 1935 roku Panczen z ogromnym orszakiem wkroczył do Zewnętrznego Tybetu i objął we władanie wielki klasztor w Kumbum.

Przybyłem tam, gdy na rozległej dolinie u stóp klasztoru odbywały się akurat wyścigi konne. Obok toru stał jaskrawy namiot Wielkiego Lamy, który śledził wyścigi z wielkim zainteresowaniem, a po rozgrywkach przewiązał grzywę zwycięzcy zieloną jedwabną szarfą. Chwytając niezwykłą sposobność poszedłem wprost do królewskiego namiotu. Ku memu wielkiemu zdumieniu przekonałem się, że Panczen-Lama, choć długie lata spędził w Chinach, zupełnie nie umie po chińsku. Nasza krótka rozmowa, prowadzona po tybetańsku, ograniczyła się do paru grzecznościowych frazesów. Ale omal nie gwizdnąłem ze zdziwienia, gdy Panczen zakończył ją zaproszeniem: „Czy mógłby pan zajść kiedy do pałacu na bardziej osobistą dyskusję?".

Klasztor w Kumbum w pełni zasługuje na swą sławę. Wspaniałość ogromnej sali przyjęć onieśmieliła mię zupełnie. Cała podłoga zasłana była bezcennymi turkiestańskimi dywanami. Ze ścian spoglądały malowidła wcieleń Buddy. Olśniony tymi cudami nie wiem jak długo czekałem na zjawienie się pana buddyjskiego świata. Przyszedł w błyszczącym szafirowym habicie i wysokich białych butach. Uśmiechał się, gdy jego sekretarz dekorował mnie błękitną wstęgą honorową.

Kiedy poddani oddalili się, usiedliśmy razem przy niskim stole. Wielki Lama nie szczędził słów dla wyrażenia szacunku wobec ludzi Zachodu i ich cywilizacji. Prowadził całą korespondencję z kilkoma politykami europejskimi, między innymi z byłym cesarzem Wilhelmem. Z zainteresowaniem dyskutował o współczesnej wiedzy i wynalazkach. „Jadąc do Tybetu wezmę z sobą aparaty radiowe, nadawczy i odbiorczy. Wtedy będę mógł pozostawać w stałym kontakcie z resztą świata za naszymi olbrzymimi łańcuchami górskimi. Koło mojego pałacu wybuduję lotnisko i będę utrzymywał samolot pasażerski".

Rozmowa o wynalazkach stała się tak swobodna, że czułem, iż mogę śmiało wyrazić swoje prywatne życzenia. Powiedziałem mu, że zajmuję

się etnologią i badam kulturalne i religijne stosunki Tybetu. List polecający Wielkiego Lamy ułatwiłby mi ogromnie moją pracę. Gdy żegnałem się i sekretarz wręczał mi starannie wykaligrafowany dokument, Lama zapytał mnie, czy nie zgodziłbym się zostać na jego dworze po jego powrocie do Środkowego Tybetu. Potrzebował człowieka ze znajomością języków europejskich, lekarza, fotografa. Czy misjonarz, od dawna nie dopuszczony do tajemniczego świata Tybetu, mógłby się oprzeć podobnemu zaproszeniu? Nadarzała się przecież cudowna okazja, zarówno dla kapłana, jak dla etnologa. Zgodziłem się od razu. Ale sprawa upadła równie szybko jak się wyłoniła. Chiński generał Dżan, wprowadzający Panczen-Lamę do Tybetu, choć osobiście nastawiony dla mnie dość przyjaźnie, stwierdził kategorycznie niemożliwość dopuszczenia do udziału w ekspedycji jakiegokolwiek Europejczyka.

Powrót Panczen-Lamy do ojczyzny natrafiał na wiele trudności. Mijał miesiąc za miesiącem, nic nowego nie przynosząc. W dwa lata później, latem 1937 roku, spotkałem go znowu, tym razem nie w Kumbum lecz w Labrang. Powrót tym razem wydawał się bliższym realizacji. Wkrótce potem Wielki Lama wyruszył ze swym ogromnym orszakiem na południowy zachód, ku wyżynom nad górnym biegiem Houong-ho. Przebyli Przebyli kilkaset mil najgorszych dróg świata. Ale już w południowym Tingal, skąd otwiera się droga prosto do środkowego Tybetu, natrafili na zbrojny opór. Oddziały tybetańskie zamknęły przed Lamą wysokie przełęcze górskie.

Wodzowie targowali się długo, ale bez skutku. W końcu Tybet zgodził się na powrót Panczen-Lamy, ale tylko z jego dworem tybetańskim. Wojsk chińskich nie chciano wpuścić ani na krok dalej. Panczen-Lama zdał sobie sprawę, że przyjęcie tych warunków oznacza kres marzeń o zagarnięciu władzy świeckiej.

Nigdy nie doczekał się ziszczenia swoich marzeń. Zmarł 1 grudnia 1937 roku „z gniewu i zmartwienia“, jak mówili Chińczycy, nie zdoławszy przeprowadzić największej idei swojego życia, połączenia unią pięciu państw Dalekiego Wschodu i umocnienia w nich buddyzmu.

Obecny Panczen-Lama, podobnie jak Dalaj-Lama jest nieletnim dzieckiem. Dalaj-Lama liczy lat 14, zaś Panczen-Lama jest od niego nieco młodszy. Podczas gdy Lassa staje się coraz wyraźniej ekspozyturą wpływów amerykańskich, w otoczeniu Panczen-Lamy pojawiają się coraz silniejsze tendencje ugodowe w stosunku do Chin ludowych. Panczen-Lama, który obecnie jest autorytetem wyłącznie religijnym, mniej jest zainteresowany w utrzymaniu separatyzmu tybetańskiego. A zresztą orientacja pro-chińska odpowiada tradycji jego poprzedników. *A. W.*

---

## TREŚĆ ZESZYTU:



## ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE


IN HOC
SIGNO
VINCES